P. 326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

TOMUL 33
1
1988

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Lw. 9779/1

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef
ALEXANDRU DOBRE

Redactor-șef adjunct
ION ILIȘIU

Membri

Acad. I. COTEANU; prof. AL. BALACI, membru corespondent al Academiei R. S. România; prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, membru corespondent al Academiei R. S. România; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; ION GHINOIU; I. OPRIȘAN; SPERANȚA RĂDULESCU; MIHAIL M. ROBEA; BORIS ZDERCIUC

Secretar responsabil de redacție

SABINA ISPAS

Autorii sînt rugați să înainteze articolele, notele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar diagramele și notele muzicale vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Numele autorilor vor fi precedate de inițială. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Republicii Socialiste România se vor adresa la „ROMPRESFILATELIA", Sectorul export-import presă, P.O. Box 12—201, telex 10376, prsfl r, 78104, București, Calea Griviței, nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

APARE DE 4 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
Str. Nikos Beloiannis, nr. 25
70154 București

https://biblioteca-digitala.ro

9.326

REVISTA
DE
ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 33 1988 Nr. 1

SUMAR

FOLCLORUL ȘI ETNOGRAFIA — ARGUMENT AL PERMANENȚEI ISTORICE A POPORULUI ROMÂN

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Valori perene ale culturii populare . . . 5
MIHAI COMAN, Mitologia populară românească — argument al continuității și dinamicii civilizației tradiționale 9
GHIZELA SULIȚEANU, Elemente de continuitate etnologică ale culturii neolitice Cucuteni-Băiceni la poporul român 17

STUDII

GHEORGHE PAVELESCU, „Târgul sărutului" de la Hălmagiu. Un străvechi obicei postmatrimonial din Țara Zarandului 39
GABRIEL GHEORGHE, Elemente arhaice în spiritualitatea populară românească 47
ANDREI OIȘTEANU, Dendromitologie românească : paltinul (II) 63

MATERIALE

CONSTANTIN COSTEA, Jocurile feciorești transilvănene (Atestări documentare) 75
JANETA CIOCAN, Centrele ceramice Baia Mare și Baia Sprie. Creatori populari contemporani 91

PROFIL CONTEMPORAN

IANCU FILIPESCU, Convorbire cu Ion Chelcea 97

CRONICA DISCULUI

TIBERIU ALEXANDRU, 1. Un virtuose du taragot /A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC. „Trésors folkloriques roumains", Electrecord STM-EPE 01371. [București, 1978].
2. LUCA NOVAC taragot. Seria „Virtuozi ai instrumentelor populare românești", Electrecord ST-EPE 01794. [București, 1981].
3. Un virtuose du taragot / A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC. În memoria lui Luță Iovițâ. „Trésors folkloriques roumains", Electrecord ST-EPE 02222. [București, 1983].
4. LUCA NOVAC taragot. Electrecord STC 00225, Stereo. [Casetă, București, 1983] 107

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 1 — 120, București, 1988

Institutul BIBLIOTECA de Folclor

Fw. 9779

https://biblioteca-digitala.ro

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Programul manifestărilor științifice ce vor fi organizate de Comisia de folclor a Academiei R.S. România în anul 1988 113
Simpozionul „Argeșeni în spiritualitatea românească : C. Rădulescu-Codin, folclorist argeșean de valoare națională" (Mihail M. Robea) 113
Ședința publică de comunicări „Contribuții la istoria folcloristicii și etnografiei românești "(Const. Nicolae) 114
Ședința publică de comunicări a Comisiei de folclor a Academiei R.S. România (Sabina Ispas) 115
Simpozionul „Concepții, orientări și metode noi în studierea culturii populare" (I.Cuceu) 115
Al III-lea Congres al Societății Internaționale de Etnologie și Folclor (S.I.E.F.) (Ion Vlăduțiu) 116

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE
D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 33 1988 N° 1

SOMMAIRE

LE FOLKLORE ET L'ETHNOGRAPHIE — ARGUMENTS À L'APPUI DE LA PERMANENCE HISTORIQUE DU PEUPLE ROUMAIN

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Valeurs pérennes de la culture populaire 5
MIHAI COMAN, La mythologie populaire roumaine — argument à l'appui de la continuité et de la dynamique de la civilisation traditionnelle 9
GHIZELA SULIȚEANU, Éléments prouvant la continuité de la culture néolithique Cucuteni-Băiceni chez le peuple roumain 17

ÉTUDES

GHEORGHE PAVELESCU, ,,La foire du baiser" de Hălmagiu. Une ancienne coutume post-maritale de Pays de Zarand 39
GABRIEL GHEORGHE, Éléments archaïques dans la spiritualité populaire roumaine 47
ANDREI OIȘTEANU, Dendromythologie roumaine : le faux sycomore (II) . . 63

MATÉRIAUX

CONSTANTIN COSTEA, Danses de jeunes hommes de Transylvanie 75
JANETA CIOCAN, Les centres céramiques de Baia Mare et de Baia Sprie. Créateurs populaires contemporains 91

PROFIL CONTEMPORAIN

IANCU FILIPESCU, Discussion avec Ion Chelcea 97

CHRONIQUE DU DISQUE

TIBERIU ALEXANDRU, 1. Un virtuose du taragot / A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC. ,,Trésors folkloriques roumains", Electrecord STM-EPE 01371. [Bucarest, 1978].
2. LUCA NOVAC taragot. Série ,,Virtuoses des instruments populaires roumains", Electrecord ST-EPE 01794, [Bucarest, 1981].
3. Un virtuose du taragot / A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC. À la mémoire de Luță Iovițâ. ,,Trésors folkloriques roumains", Electrecord ST-EPE 02222 [Bucarest, 1983].
4. LUCA NOVAC taragot. Electrecord STC 00225, Stéréo. [Cassette, Bucarest, 1983] 107

VIE SCIENTIFIQUE . . . . . .

Le programme des manifestations scientifiques qui seront organisées par la Commission de folklore de l'Académie de la R. S. de Roumanie durant l'année 1988 113

Rev. ethn. folk., tome 33, nº 1, p. 1—120, Bucarest, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

Le symposion „Habitants de la région d'Argeș dans la spiritualité roumaine : C. Rădulescu-Codin, folkloriste d'Argeș de valeur nationale" (Mihail M. Robea) 113
La session publique de communications « Contributions à l'histoire de la folkloristique et de l'ethnographie roumaines » (Const. Nicolae) 114
La session publique de communications de la Commission de folklore de l'Académie de R. S. de Roumanie (Sabina Ispas) 115
Le symposium „Conceptions, orientations et méthodes nouvelles dans l'étude de la culture populaire" (I. Cuceu) 115
Le troisième Congrès de la Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (S.I.E.F.) (Ion Vlăduțiu) 116

https://biblioteca-digitala.ro

VALORI PERENE ALE CULTURII POPULARE

Prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA,
membru corespondent al Academiei R.S. România

Soliditatea și puterea de dăinuire a valorilor unei culturi populare pot fi evaluate, firește, după criteriile în sine ale propriei originalități și frumuseți, dar mai cu seamă, credem, în raport cu capacitatea de iradiere în timp și de susținere, ca pe un miraculos pat germinativ, a culturii moderne, zisă și socotită cea majoră a unui popor. Vechimea, trăinicia și stabilitatea fundamentului asigură creșterea organică a întregului unei culturi, valoarea produsă și legată indisolubil de înțelepciunea tradițională căpătînd funcție de normă necesară, obligatorie, în structurarea mai departe a unei morfologii unitare, fără soluții de continuitate, de gîndire și expresie a unei etnii.

Astfel, în cultura românească, paleta oferită de valorile tradiționale în sine atinge o suprafață și un colorit cum rar se întîlnesc în lume. În modestia lor lipsită de orice ostentație, ele umplu pur și simplu existența, făcînd din evenimențialul comun un perpetuu sărbătoresc estetic. Casa din satul tradițional, adevărat microcosmos cum s-a spus, deține ea însăși privilegiul reducției mitice. Strînsă în jurul vetrei focului veșnic viu, are parcă, în simplitatea-i arhaică, proporțiile legate de o neștiută secțiune de aur, transmisă din generație în generație de constructori. Spațiul ei, bine păzit de transgresări profanatoare, e închis de porți care au uneori, ca cele din Maramureș, ceva din sacralitatea unor porți ale soarelui, săpat ca simbol apolinic în carnea dură a lemnului.

Stîlpii cerdacurilor se bucură și ei de arta cioplitorilor în lemn, artiști răspîndiți pe tot întinsul țării din Maramureș pînă în Oltenia, păstrînd de secole, poate de milenii, unitatea motivelor ornamentale. La fel bisericuța de lemn cu turle temerare ascuțindu-se spre cer se datorește acelorași mari meșteri, de cele mai multe ori anonimi, ai bardei.

Dar albul strălucitor al căsuțelor văruite a cerut întotdeauna împlinirea prin complementul culorii, după cum cîmpul alb al iei a atras alesătura sobră și rafinată a negrului predominant în regiunile transilvane sau cea discret și elegant roșie, de vișină putredă, din alte regiuni. Și pe perete, ștergarul colorat pe care era așezată icoana de lemn sau de sticlă, ca cea de Necula înflorată cu roșu sau cea de Lancrăm cu verdele-i măsliniu, dădea ochiului bucuria varietății coloristice dulci a naturii primite în casă. Căci mai ales scoarțele, cu ornamentele vegetalului stilizat, reproduc bogăția și căldura cromatică a cîmpului românesc, ca și ulcelele sau blidele cu smalțurile lor, lucind blînd.

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 5—7, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

Și cum arhitectura bisericească, ca și toate artele aferente erau realizate tot de meșteri populari, primind în felul acesta și o infuzie de mentalitate laică, profană, se regăseau în toate elementele constitutive ale complexelor monumente, ceea ce distingea și cultura plastică a satului în general. De aceea un mare specialist în artă medievală, profesorul Wilhelm Nyssen de la Köln, în cărțile sale dedicate studiului frescelor exterioare din Bucovina, putea acorda pămîntului românesc atributul de „cîntînd în imagini", tocmai pentru că monumentul arhitectonic împodobit cu atîta gust și pricepere îi părea a continua în ipostaza estetică frumusețea naturală a locurilor. De aceea poate o specialistă ca Stela Newton de la Warburg — Courtaud Institute din Londra, care iubea țesăturile și broderiile românești, le socotea pe cele de la Putna cel puțin egale cu cele flamande contemporane. Și cît de strîns se leagă cele două meșteșuguri, ridicate dintr-o singură tulpină de spiritualitate, o demonstrează o apariție uimitoare ca aceea a țăranului crîsnic din Sălișteț, Picu Pătruț, ilustrator de texte religioase în spirit „mioritic", miniaturist de valoare europeană, a cărui operă e în curs de apariție în Germania Federală.

Iar plastica trupului ilustrată în dansul popular arată o diversitate și o bogăție impresionantă de la hieraticele hore de femei la agitatul dans, probabil ritual, al călușului, în care violențele dionisiace ale mișcărilor sînt încîngate de ritmurile constrîngătoare impuse ansamblului.

Și tot așa muzica populară românească instrumentală sau vocală, cea nepoluată de contaminări regretabile, are frumusețe și adîncime, în alegreță ca și în melancolie. De la bucium la fluier și nai, ea a fost și este ascultată cu plăcere și admirație de orice străin sensibil la straniile inflexiuni ale sferturilor noastre de ton, atît de neobișnuite urechilor apusene. Muzica vocală îngemănează însă, într-o străveche tradiție a doinei și baladei, cuvîntul poetic și sunetul muzical, interferență prețioasă pentru tradiția eufonică a poeziei românești. Strălucirea colindelor noastre se risipește în văzduhul aspru al solstițiului de iarnă, aducînd bucuria nădejdii în rodul duhului, ca și al naturii. Bocetul împlinește și el un rol de seamă în ritualul menit să reconcilieze om și cosmos în clipa ruperii de echilibru care este moartea. Și așa mai departe, fiecare cînt și fiecare zisă împlinind o funcție de seamă în relația mereu vie dintre om și lume, trădînd la fiece pas un adevăr parțial dintr-o viziune totală asupra universului. Și sînt balade ca aceea despre construcția și jertfa necesară sau aceea despre sfîrșitul ciobanului mai interesat de eternitate decît de contingent și care omologhează cele ale vieții și morții cu marile ritmuri cosmice.

Fărîme de mit intră de altfel și în basmele noastre care povestesc fapte petrecute *illo tempore*, săvîrșite de eroi care treceau în aventurile lor succesive prin adevărate inițieri, dobîndind un mod de cunoaștere integrator, legînd cele două tărîmuri, aci și dincolo. Valori în sine, desigur, de impresionantă vechime și neîntreruptă continuitate! Îndeplinind, cum spuneam, o funcție fertilizatoare, tocmai prin prezența lor cumva coercitivă în orizontul culturii noastre. Un țăran oltean plecînd de la formele și volumetria arhitecturii și artei populare revoluționează sculptura secolului XX, redîndu-i prospețimea unor tipare arhetipale în chipu

https://biblioteca-digitala.ro

unei modernități de o severă simplitate, în care stîlpul cerdacului devine coloană infinită și poarta de lemn se împietrește într-o triumfală poartă a îmbrățișării universale.

Niște zugravi de geniu ca Luchian sau Pătrașcu au făcut să lunece în pînzele lor strălucirea de piatră scumpă a smalțurilor de pe oalele de lut, iar Țuculescu a dat scoarței oltenești sensul unui leit-motiv în toată pictura sa.

Citatul folcloric presară din belșug toată creația muzicală cultă românească pînă astăzi, iar încă greu înțelesul George Enescu, prin marea sa operă, sonatele, suitele, simfoniile și opera *Oedip*, a introdus în muzica lumii particularitățile sonore ale muzicii populare românești. Și ce răsunet a dat colindului nostru cu acel *Pace blîndă, pace bună* intonat de choreuți!

Desigur, însă, limba națională a acumulat încărcătura cea mai grea, cea mai prețioasă din cultura populară, așa încît dulcea ei povară s-a exercitat și se exercită asupra celor mai reprezentativi artiști ai cuvîntului. De la Eminescu la Blaga, Barbu și Arghezi, de la Creangă la Gala Galaction și Vasile Voiculescu, poezia în toate ipostazele ei, proza de la produsul paremiologic și facețiile pînă la basm, marii scriitori români sînt îndatorați întru totul mătcii originare. Geniul lor a fost permeat de geniul popular și aci, la confiniile dintre folclor și literatura cultă, s-a petrecut acel fenomen de uimitoare osmoze, în care artistul individual a arătat în alte și alte configurații moștenirea cea străveche și constrîngătoare. Constrîngătoare, da, deoarece ea stă mai presus de noi, ca o diată și ca o frînă, cu amintirile ei indelebile, expresie a unei culturi a măsurii, echilibrate, armonioase, legîndu-se de spațiul mediteranean, apolinic, comunicînd creatorilor de frumusețe comoara ei de „vorbe vii, neîntrerupte de veacuri".

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MITOLOGIA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ — ARGUMENT AL CONTINUITĂȚII ȘI DINAMICII CIVILIZAȚIEI TRADIȚIONALE

MIHAI COMAN

Ca orice fapt de cultură, fenomenul folcloric se află într-o permanentă mișcare și transformare. Firește, ritmul acestei deveniri este altul decît acela al civilizației moderne. De aceea, pentru o privire superficială sau orbită de idei preconcepute, această realitate nu este evidentă la o primă abordare : se poate astfel crede că majoritatea datinilor, textelor populare și motivelor artistice au rămas neschimbate din cele mai vechi timpuri, că mentalitatea populară este una tîrziu arhaică și (unii nu se sfiesc să o spună) chiar primitivă, că istoria a trecut peste aceste meleaguri fără să lase urme, ca și cum civilizația populară ar fi trăit, asemenea unui melc, ermetic închisă în propria ei cochilie. Aceste prejudecăți sînt și mai puternice în cazul mitologiei, văzută frecvent ca un fel de depozit al antichității, ca un fel de rezervație „culturală" în care, printr-un accident inexplicabil al devenirii istorice, s-au păstrat inalterate „relicvele" trecutului, acele „fosile vii" atît de des invocate de unele cercetări. O asemenea viziune reprezintă un mod îngust, nedialectic, de înțelegere a concepției evoluționiste ; ea presupune, pe de o parte, o dezvoltare lineară și necesară a unei părți a omenirii (de unde și opoziția clară modern/primitiv) și, pe de altă parte, existența unor enclave culturale, rupte de restul civilizațiilor, impenetrabile și statice (de unde și presupoziția existenței unor asemenea „relicve"). Or, această imagine despre devenirea istorică este profund contradictorie, căci întîi ea afirmă că în mod legic societățile evoluează, iar apoi susține că totuși unele din ele nu evoluează și rămîn într-un stadiu primitiv.

Eroarea provine, în acest caz, din faptul că problema evoluției civilizațiilor este pusă în termeni absoluți : se crede că unele civilizații progresează constant, iar altele rămîn, tot constant, în stadiul arhaic, primitiv (vezi, pentru critica acestei concepții, R.Lowie, 1971, p.31 și A.Kardiner, E.Preble, 1966, p.89). Istoria și antropologia culturală au arătat însă că realitatea este mult mai complexă, mai dialectică : într-adevăr, toate societățile evoluează, se mișcă și se transformă în timp, numai că la unele ritmul modificărilor este mai rapid, iar la altele mai lent. Chiar și acele grupuri sociale complet izolate, acele enclave ce au rămas departe de mersul marilor civilizații, izolate în zone greu accesibile, au evoluat, în modul lor specific, au cunoscut schimbări și inovări, au modificat și au restructurat sistemele originare. Cu atît mai mult, societățile de tip rural (tradiționale) nu pot fi „fosile vii", nu pot fi imaginea exactă a unor epoci revolute ; ele sînt forme *intermediare*, forme ce au păstrat unele structuri mai vechi, le-au adaptat la mersul istoriei și le-au modificat atît cît tre-

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 9—16, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

buie ca ele să funcționeze în noile contexte. În aceste condiții să presupunem că într-o anumită cultură țărănească, datorită unor premise specifice, unele elemente (texte ori ansambluri gestuale, credințe ori obiecte) s-au schimbat mai puțin, au rămas mai aproape de o presupusă ipostază străveche; să presupunem că acestea ar putea funcționa ca niște „relicve" culturale. Ne putem atunci întreba: este identificarea lor revelatoare? Ne spune ea ceva deosebit despre specificul lor și al acestei civilizații în ansamblu? Știm oare ce sens avea ea odinioară, ori cu ce funcție era utilizată? Cu alte cuvinte, identificarea unei asemenea componente culturale nu este și un act de interpretare, nu aduce, de la sine, un surplus de cunoaștere, de înțelegere. În felul acesta, așa cum cu finețe observa un exeget, „relicvele, departe de a fi o explicație, ridică, ele însele, numeroase alte probleme" (J.Rudhardt, 1958, p. 4).

Cercetările recente ale antropologiei culturale demonstrează că societățile „tradiționale" nu duc o existență atemporală, nu stau în afara istoriei, a dialogului cu alte civilizații, a schimbării unităților lor fundamentale. Aceste procese au însă un ritm al lor, cunosc o gradație a succesiunilor și întrepătrunderilor, alta decît cea specifică civilizației și istoriei moderne. Lucrul este deplin valabil și pentru universul folcloric românesc, unde nimeni nu poate nega evoluția istorică, transformările datorate contactului cu alte forme de culturi și unde, în același timp, la fel de evidentă este și pecetea străvechimii, persistența unor elemente arhaice care au străbătut timpul, din negurile istoriei pînă în prezent. Dar, fiind arhaice, acestea nu sînt în mod automat „relicve"; aceasta înseamnă că ele nu sînt realități atemporale, ci forme profund integrate în timp, forme care au ajuns la noi în urma unor procese îndelungate de transformare și evoluție. Ceea ce este fascinant, în cazul lor, nu este vechimea ci actualitatea; într-adevăr, aceste componente culturale au reușit să se perpetueze printr-un dublu fenomen: de adaptare la contextele sociale, la momentele istorice și la mentalitățile diferite și de păstrare a nucleului lor specific și a configurației structurale proprii. Tocmai din această cauză ele solicită, în ciuda unor „evidențe" superficiale, o abordare complexă, o abordare în măsură să arate că permanența și continuitatea sînt dialectic legate de transformarea structurală și dinamica temporală, că aceste realități (și concepte), departe de a se contrazice ori exclude, se corelează și determină reciproc.

În spațiul civilizațiilor umane, un lucru există și este păstrat atîta timp cît răspunde unei funcții, cît este util și necesar pentru bunul mers al sistemului în care se află integrat. Acest adevăr elementar este valabil și pentru mitologia populară; ea a rezistat prin secole de istorie, a intrat în contact cu modele și instituții culturale diverse, a fost contestată sau minimalizată de acestea; de-a lungul atîtor și atîtor ani, a tuturor evenimentelor și înfruntărilor respective, ea a durat și s-a perpetuat în forme mereu îmbogățite. Acest lucru se datorează faptului că mitologia a îndeplinit în mod constant o funcție activă, a răspuns (și a fost singura cale eficientă de a da răspuns) unor necesități și solicitări vii, mereu actuale, ale existenței sociale și istorice a satului tradițional.

Pentru a înțelege această realitate trebuie să plecăm de la un adevăr cu caracter axiomatic: acela că actele culturale sînt *acte de comunicare*. Așa cum sublinia Mihai Pop, „actul de comunicare culturală stabilește

https://biblioteca-digitala.ro

de fapt un raport de schimb între partenerii lui, schimb de informații, schimb de bunuri, schimb de servicii. Fiecare act de comunicare (...) transmite un mesaj prin care se face schimbul. Mesajul, în cadrul actului de comunicare (...), este un întreg structurat, un sistem de semne" (M. Pop, 1976, p.8). Dacă întreaga cultură este concepută ca o vastă sinteză a unor relații de comunicare, aceasta înseamnă că fiecare din sistemele ce o compun funcționează ca un *limbaj*. De aici se poate deduce că fiecare din ele are menirea de a media în „dialogul" dintre om și natură, om și propriul univers sociocultural, om și istorie, om și conștiință, realizînd, prin mesajele specifice fiecărui act în parte, schimbul de informații de la un palier la altul al sistemului respectiv. În această constelație de limbaje, care se interferează și determină reciproc, mitologia ocupă un loc aparte, deoarece ea răspunde funcției *metalingvistice*, adică aceleia de a oferi un sistem integrator, capabil să unească și coreleze semnele, semnificațiile și relațiile specifice tuturor celorlalte limbaje. În orizontul mitologiei, cu lexicul și sintaxa oferite de aceasta, omul civilizațiilor tradiționale a meditat asupra lumii, a experimentat diverse „ipoteze" și a stabilit coordonatele majore ale modelului său cognitiv.

În sensul acesta, ni s-au părut interesante observațiile lui Gheorghe Vlăduțescu, care, într-o lucrare consacrată gîndirii cosmogonice românești, sesizează cu exactitate funcția de mediere specifică limbajului mitologic: „În mit, ca și în filozofemă, pulsează o dublă mișcare umană: de interiorizare a realului și de exteriorizare a omului (...). De aceea mitul este rezultat al unui dialog esențial al omului cu lumea, dar mai este și o condiție a dialogului. Absorbție a unei experiențe în explicație și înțelegere, mitul revine la ea pentru a-i spori orizontul și puterea de comprehensiune. El nu reconstituiește doar pe baza unor constatări anterioare, ci determină și noi deschideri. Are, altfel spus, un rol activ în raport cu experiența și, în general, cu viața umană" (Gh. Vlăduțescu, 1982, p.18). Acest rol activ, inițiator de dialog, permite limbajului mitologic să nu rămînă cantonat într-o anume epocă, într-o anume structură a culturii. Oferind un sistem de semne cu o mare putere de integrare a realului și „logica" necesară combinării lor în diferite modele ale realului, mitologia permite societăților tradiționale să mediteze asupra lumii cu ajutorul unui model cognitiv adecvat necesităților lor, cu un caracter deschis și dinamic.

Mitologia relevă un puternic caracter *liminal*, în sensul că ea se află mereu în acel punct unde se produc intersecția și sinteza tuturor celorlalte limbaje, acolo unde se modelează realul, se dă un sens nou, integrator, fenomenelor din mediul (natural și social) înconjurător.

Limbajul mitologic se întemeiază, după formula lui Claude Lévi-Strauss, pe „conștientizarea anumitor opoziții", avînd ca scop „medierea lor progresivă"; el furnizează astfel „un model logic pentru rezolvarea unei contradicții" (C. Lévi-Strauss, 1978, p.271 și 278). Se deduce de aici că societățile tradiționale se folosesc de acest limbaj ori de cîte ori sînt confruntate cu o realitate contradictorie, cu un fenomen sau eveniment care contravine normelor existente. Această funcție obligă limbajul mitologic să fie prezent pe toate palierele culturii, să intervină și să dialogheze în toate și cu toate celelalte limbaje existente. De aici, dintr-o asemenea ubicuitate derivă caracterul liminal, adică „puterea sa de a ființa în

https://biblioteca-digitala.ro

zonele de graniță ale culturii și de a sintetiza, prin conținutul său, elementele specifice din aceste zone. (...) Cu alte cuvinte, nivelele constitutive ale unei culturi arhaice nu se pot întîlni (nu în sens mecanic, de ciocnire și atingere trecătoare, ci în sens dialectic, de întrepătrundere funcțională și iluminare semnificativă) altundeva decît în lumea și în limbajul mitologiei" (M. Coman, 1985, p.91—92).

Toate aceste determinări ne arată că mitologia se manifestă îndeosebi în zonele fierbinți, în zonele de mare dinamism ale unei culturi (ocolind, prin însăși funcția ei, zonele statice, imobile, fosilizate). Dinamica, perpetua transformare reprezintă modul specific de a fi al limbajului mitologic. În planul conținutului, acest lucru își are originea în chiar subiectul miturilor : acestea „vorbesc despre origini, dar se nasc din transformări. Ele relatează cum o stare de lucruri devine alta ; cum lumea fără ființe a fost populată ; cum haosul a devenit cosmos ; cum nemuritorii au devenit muritori ; cum anotimpurile au înlocuit o climă fără anotimpuri ; cum unitatea originară a umanității s-a transformat într-o pluralitate de triburi și civilizații ; cum androginul s-a împărțit în bărbat și femeie ; ș.a.m.d. Miturile sînt deci fenomene liminale " (V. Turner, 1968, p. 576). În planul funcționării, acest lucru este evident din urmărirea transformărilor structurale la care el este supus. Studiile antropologiei structurale, îndeosebi cele ale lui C. Lévi-Strauss, au arătat, cu elocvență, cît de mult se „mișcă" miturile, cît de mult se transformă limbajul mitologic în timp și spațiu. Ele au relevat faptul că structurile esențiale nu există și nu se dezvăluie decît prin transformările lor și că, simultan, modificările au un caracter structural (vezi C.Lévi-Strauss, 1971, p. 28). În consecință, mitologia se manifestă și se arată nu prin imobilitatea sa (nu prin atributul de „relicvă"), ci prin dinamica ei, prin procesele de adecvare permanentă la nou, de asimilare a contradicțiilor din mediul cultural și natural și de căutare a unor soluții integratoare, de mediere și echilibru.

Considerăm că este esențial, atunci cînd dezbatem problema continuității culturii noastre populare și, implicit, pe aceea a mitologiei populare — ca argument al acestei realități — , să definim cu atenție relația corectă dintre factorii de stabilitate și cei de dinamism, pentru a putea înțelege astfel dimensiunile reale ale evoluției sistemului mitologic și, prin aceasta, ale flexibilității sale în istorie și în contactul cu alte sisteme mitologice. Răspunzînd solicitărilor impuse de mediu, îndeplinindu-și funcțiile specifice (de a articula într-un limbaj superior elementele culturii tradiționale), structura mitică, sintaxa limbajului mitologic își păstrează, totodată, o seamă din coordonatele ei inițiale. Fiind constituite din date ale experienței, unitățile de lexic se schimbă mai ușor, după schimbările referențiale produse în limbajele din care se inspiră.

În schimb, sintaxa (regulile ce guvernează combinatoria semnelor) are un caracter mai stabil, deoarece prin ea se operează toate „re-echilibrările" specifice medierii mitologice. Cercetarea „logicii" de profunzime ne dezvăluie astfel structuri mentale, categorii și taxonomii profund înrădăcinate în cultura populară și, probabil, mai adînc ancorate în secolele îndepărtate. Ceea ce nu înseamnă însă că ele sînt în mod obligatoriu, logic, arhaice, primitive, fosile etc. Nu avem date concrete, nu avem termeni de comparație verificabili pentru a putea ști, cu precizie, cum arată „logica" ce guverna gîndirea mitologică a strămoșilor noștri.

https://biblioteca-digitala.ro

De aceea, considerăm că este riscant, dacă nu chiar neștiințific, să fie avansate asemenea sentințe, asemenea judecăți prin care gîndirea populară, mitologia folclorică este identificată, în mod apodictic, cu o ipotetică gîndire și mitologie primitivă, primordială. Totodată, la fel de greșită ni se pare a fi cantonarea cercetării numai în sfera elementelor izolate (obiecte, gesturi, simboluri, motive literare), cînd este cunoscut faptul că gîndirea mitică operează cu sisteme complexe, în care termenii și relațiile fuzionează în constructe structurate, care, ele însele și nu părțile lor, sînt purtătoare de sens și de funcționalitate (vezi C. Lévi-Strauss, 1971, p. 568). De aceea, chiar dacă la nivelul unor „evidențe" superficiale, speculative, se pot ivi asemănări cu forme arhaice, acestea nu au valabilitate dacă nu sînt integrate într-o perspectivă generală, sistemică; a miza numai pe ele este ca și cum ai considera vulturul și cîinele drept forme înrudite, descendente una din alta, pentru că amîndouă au gheare! Astfel, a ignora relațiile complexe, a ignora sistemul înseamnă, în mitologie, a ignora istoria, dialectica obiectivă a transformărilor, pulsul viu al civilizației folclorice.

Iată, pentru a da numai un exemplu, atît timp cît în universul civilizației rurale este nevoie de un construct cultural care să justifice și consacre o latură a sistemului de rudenie, figurile mitologice (precum și povestea mitică) ale Soarelui și Lunii funcționează ca elemente majore ale întregului sistem. Distanța dintre aceste astre (opoziția zi/noapte), corelată cu statutul lor cvasiidentic (sînt corpuri cerești care domină firmamentul), au oferit acele antinomii naturale exemplare pe care s-a grefat apoi constructul mitologic: apropierea este exprimată prin vocabularul relațiilor de familie (frate-soră), iar distanța capătă forma unei sentințe morale (condamnarea la singurătate). Între aceste concepte mediază chiar elementul care constituie nucleul analizei mitologice: căsătoria. Fiind o relație ce unește doi parteneri de sex opus, ea poate accepta, în principiu, și combinațiile frate-soră, mamă-fiu (tată-fiică), naș-fin, (naș-fină), văr-verișoară ș.a. Povestea Soarelui și a Lunii permite analizarea uneia din aceste ipoteze și respingerea ei ca neconformă cu sistemul de rudenie specific satului tradițional; în felul acesta structura mitologică interpretează o realitate, o confirmă (sau infirmă în alte cazuri), îi dă un sens și o valoare — totul în cadrele unui limbaj care integrează și semnifică elemente din toate celelalte limbaje culturale (sistem social, clasificări naturale, univers ceremonial și altele).

Liminalitatea limbajului mitologic este aici evidentă, deoarece el vorbește despre probleme ale sistemului social folosind termeni ce țin de codul astral. În același timp, dacă privim lucrurile din altă perspectivă, el explică o anumită situație din natură, folosind elemente și relații luate din limbajul social. Prin această întrepătrundere (paradoxală) dintre mai multe sisteme, mitologia își creează un sistem de relații proprii, în care elementele disparate devin brusc termeni ai unor relații complexe, iar lucrurile care păreau a nu avea nici o legătură între ele se transformă în cauză și efect. În acest caz, faptul observat (Soarele și Luna deși identice funcțional — dau lumină, e drept primul cu mai multă putere și, în plus, cu căldură, a doua cu mai puțină intensitate și fără căldură — nu se întîlnesc niciodată) a fost explicat prin încercarea de anulare a unei interdicții sociale — incestul. La rîndul său, evenimentul social nedorit (căsătoria

https://biblioteca-digitala.ro

frate-soră) capătă, din această perspectivă grandioasă, determinările unui act generator de haos : o asemenea căsătorie ar fi, ca împreunarea astrelor, o sursă de distrugere și stricare a rînduielilor lumii. În mitologie, cele două planuri ale existenței (cosmicul și socialul) se luminează reciproc și devin, datorită acestui limbaj sintetizator, două nivele interdependente ale ontosului. Acest fapt permite personajelor textului mitologic să concentreze în ele întregul ghem de relații ce definesc situația dată, transformîndu-se astfel din semne ale culturii în semne mitologice, din semnificate simple în simboluri.

Elocventă este, în acest sens, poziția soarelui în celelalte texte care exploatează problema incestului. Astfel, aceeași relație este abordată și de legendele cîrtiței, în care acest animal ce fuge de soare este reprezentat ca sora incestuoasă a astrului zilei. Schimbînd perspectiva, legendele ciocîrliei și ale florii-soarelui analizează posibilitatea unei căsătorii normale a Soarelui cu o fată pămînteană, iar colindele consacrate Sorei Soarelui se ocupă de varianta inversă, aceea în care divinitatea feminină este petită și obținută de un erou de excepție. În aceste narațiuni realitățile naturale au fost semnificate nu din perspectiva biologicului pur, ci din aceea a problemelor și întrebărilor ce frămîntau gîndirea populară. Iar dacă „a semnifica înseamnă a avea o intenție" (B. Russel), atunci intenția care a animat meditația folclorică a fost aceea de a integra comportamentul natural paradoxal într-o schemă cognitivă cunoscută. Faptul că un mamifer (nu un vierme ori insectă) refuză lumina și căldura soarelui, contrazicînd astfel normele obișnuite, faptul că el se așază la maximă distanță de astrul zilei nu a putut căpăta sens și coerență decît numai în perspectiva unei relații de antinomie cu soarele. Or, Soarele „sfînt" și „curat" nu este dușmănit decît de reprezentările malefice (dracul, vîrcolacii, zmeii) ; cîrtița nu face însă parte din această categorie. Dacă antinomia nu se poate traduce prin „ură" ori „luptă", atunci ea se poate exprima prin „apropiere inacceptabilă". Așa s-a născut povestirea în care cîrtița este sora incestuoasă a Soarelui și în care depărtarea ei (marcată epic de un blestem) este rezultatul unei iubiri imposibile (vezi M. Coman, 1986, p. 124—127) Aceeași expresie concretizează și relația floarea-soarelui și ciocîrlie — soare. Aici însă termenii antinomici sînt mai apropiați : celor două eroine nu le este refuzată aspirația spre Soare, ci numai contactul cu el. Comportamentul păsării (ce se înalță mereu și fără rost — biologic — spre soare) și al florii (ce se învîrtește după el) frapează prin caracterul singular și incită gîndirea populară la semnificare (și totodată integrare în normă). Cum pasărea și planta nu fug de el, ci aspiră spre soare, traducerea acestui mod de a fi prin relația erotică s-a efectuat aproape de la sine ; și, cum ele nu ating (la fel ca luna ori cîrtița) niciodată soarele, au devenit iubite nefericite, blestemate să tînjească mereu spre astrul zilei. La rîndul său, Soarele, fie obiect, fie subiect al unei tensiuni erotice, nu poate împlini această aspirație, chiar dacă ea nu mai este marcată — din perspectiva sistemului de rudenie — în mod negativ. Acest fapt se explică prin concentrarea, în figura sa mitologică, a unor atribute derivate din mitul nucleu — acela al iubirii sale cu Luna. Condensînd în sine întregul fascicul de relații epice, el a devenit un semn mitologic definit de atributele „purității", „izolării", „non-eroticului". „Povara" interdicțiilor implicate de „incest", a singurătății la care îndrăgostitul ce

https://biblioteca-digitala.ro

calcă normele este condamnat a fost atît de puternică, încît universul mitologic a consacrat Soarele ca un simbol al existenţei intangibile, al izolării în propria-i sacralitate. În consecinţă, sistemul mitologic nu poate accepta împlinirea unei relaţii erotice în care Soarele să fie unul din termenii cuplului; în schimb, el o acceptă pentru celălalt participant la drama cosmică — Luna. Aceasta poate fi abordată şi chiar cucerită de un erou pămîntean, care, prin actul său, mediază între cele două astre (frate şi soră) şi elimină „ameninţarea" incestului.

Alte construcţii mitologice (cum ar fi ciclul de povestiri „oedipiene" legate de figura lui Sf. Ilie, povestirile despre tatăl incestuos, structura epică a baladei familiale Vartici etc.) analizează, în forme proprii, celelalte ipostaze, teoretic posibile, ale relaţiei de căsătorie, oferind prin puterea de convingere şi conceptualizare a naraţiunii de factură mitologică modele generice de comportament social. În toate aceste cazuri, funcţia de instituţionalizare şi consacrare a sistemului de rudenie se menţine mereu vie, structurile şi sintaxa mitologică sînt în genere constante, în timp ce elementele de limbaj prin care acestea se exprimă variază (de la figuri mitologice astrale, vegetale, animaliere, pînă la prezenţe de sorginte creştină sau preluate din ierarhia socială imanentă). După cum se poate uşor observa, factorul de continuitate se situează în planul de profunzime, în timp ce modificările intervin la nivelele de suprafaţă. Astfel — spre exemplu — unele elemente de vocabular poartă pecetea civilizaţiei medievale (modelele protocolare de comportament, unele relaţii de ierarhie socială, îmbrăcămintea şi habitatul protagoniştilor); altele se revendică din universul mitologic creştin (invocarea lui Moş Adam, prezenţa divinităţilor canonice), fără a indica însă un anume moment istoric precis delimitat în timp. Dincolo însă de aceste semne exterioare, schema epică şi codul cultural au o vechime mult mai mare, venind probabil din perioada fixării modelului patriarhal al familiei tradiţionale româneşti, al statuării principalelor reguli ale sistemului popular de rudenie. În acest caz analizarea şi aprofundarea corelaţiei dintre elementele constante şi elementele dinamice, dintre mecanismele păstrării şi cele ale transformării relevă atît continuitatea indiscutabilă a structurilor mitologice româneşti, cît şi permeabilitatea lor la factorul temporal şi istoric, dinamismul specific acestor creaţii ale spiritualităţii noastre populare.

În concluzie, dacă acceptăm transformarea ca un atribut determinant al oricărui sistem mitologic, lucrul acesta nu înseamnă că negăm permanenţa, continuitatea acestuia. Ceea ce contestăm însă este credinţa că anumite elemente ale mitologiei noastre au ajuns la noi identice cu sine, neschimbate, din negurile istoriei şi pînă în contemporaneitate, că una sau alta din figurile mitice sînt „fosile vii" venite din neolitic sau antichitate, că o naraţiune sau alta reprezintă copia fidelă a miturilor din evii de început ai omenirii. Contestăm deci viziunea mecanicistă, determinismul teleologic, raţionamentele simplificatoare — într-un cuvînt toate excesele speculative, toate metodele rudimentare din punct de vedere ştiinţific, tot ceea ce prejudiciază cunoaşterea reală, aprofundată, a mitologiei noastre populare. Avem, în schimb, convingerea că o cercetare nepătimaşă, obiectivă, efectuată cu simţul măsurii şi al dialecticii inerente sistemelor culturale, poate releva nu numai structura de adîncime a uni-

https://biblioteca-digitala.ro

versului mitologic românesc, ci și mecanismele și procesele prin care acesta, evoluînd și transformîndu-se continuu, și-a păstrat, cu rigoare și consecvență, un profil propriu, definitoriu.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

— M. Coman, *Mitos și epos*, București, Ed. Cartea Românească, 1985.
— M. Coman, *Mitologie populară românească*, București, Ed. Minerva, 1986.
— A Kardiner, E. Preble, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1966.
— C. Lévi-Strauss, *L'home nu*, Paris, Plon, 1971.
— C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, București, Ed. Politică, 1978.
— Robert Lowie, *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971.
— Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, I.C.E.D., 1976.
— J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée réligieuse et acts constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Genève, Librairie G. Droz, 1958.
— V. Turner, *Myth*, în *International Encyclopedia of the Social sciences*, Mc. Millan Inc., 1968.
— Gh. Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, București, Ed. Minerva, 1982.

https://biblioteca-digitala.ro

ELEMENTE DE CONTINUITATE ETNOLOGICĂ ALE CULTURII NEOLITICE CUCUTENI-BĂICENI LA POPORUL ROMÂN *

GHIZELA SULIȚEANU

Cînd, în anul 1884, etnomuzicologul Teodor T. Burada [1] atrăgea atenția oficialităților din Iași că, în drumul său, venind dinspre Cotnari, a observat, în pămîntul demolat de muncitorii care lucrau la șoseaua Tîrgu Frumos — Hîrlău, o seamă de fragmente de vase și idoli de pămînt ars, de importanță arheologică [2], se descoperea lumii o formă de cultură neolitică ce avea să fie cunoscută sub denumirea de Cucuteni [3]. Această nouă poartă deschisă aflării unor aspecte din urmă cu peste trei milenii [4] a vieții locuitorilor pămîntului românesc a însemnat nu doar obținerea unor mărturii prețioase pentru trecutul îndepărtat, ci, totodată — prin confruntarea cu o seamă de date oferite de etnomuzicologia și etnografia contemporană —, și posibilitatea de a se urmări o puternică atestare de continuitate umană pînă în zilele noastre.

1. Înmulțirea rezultatelor etnomuzicologice obținute pînă în prezent pentru mai buna cunoaștere a trecutului poporului român ne-a apărut fundamentată pe mărturiile folclorului într-o seamă de obiceiuri și elemente morfologice muzicale, poetice, coregrafice, reprezentînd un străvechi fond autohton. Rădăcinile antice, precreștine ale acestuia, cat și prezența unor elemente comune și altor popoare aflate în spațiul sud-es

* Prezentul studiu, într-o formă redusă, a constituit obiectul unor comunicări la sesiunea științifică a Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1980 (*Anuarul I.C.E.D.*, p. 131—150) și la ședința publică de comunicări a Comisiei de folclor a Academiei R.S. România — 21 iunie 1987.

[1] Personalitate deosebită prin ineditul și domeniul complex al cercetărilor la acea vreme privind : folclorul și etnografia românească, o dată cu acela al ramurilor europene și din Bitinia (Asia Mică) ale poporului român, aspecte comparative, urmărirea manifestărilor folclorice muzical-poetice pe întreaga desfășurare a prilejului respectiv, și, mai ales, valoroase contribuții privind evidențierea fondului arhaic al acestora.

[2] Teodor T. Burada, *Antichitățile de la Cucuteni*, în „Arhiva Societății Științifice și Literare", Iași, 1901, p. 270—277.

[3] În realitate, zona denumită „Cetățuia" a satului *Băiceni* aflat în componența comunei *Cucuteni*.

[4] Stabilită de către arheologi în jurul anilor 5500 și 2500 î.e.n., în *Istoria României*, I, *Comuna primitivă. Sclavagismul. Perioada de trecere la feudalism*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1960, p. 38, găsim perioada lărgită spre : „1900 î.e.n. cînd începe perioada de tranziție (neoliticul V), care se încheie definitiv pe la 1700 î.e.n.", o dată cu începerea epocii bronzului.

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 17—38, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

european [5] ne-au putut atesta afirmațiile lui George Breazul[6] privind originea tracică a unora dintre aceste fenomene ca reprezentînd valoarea unor veritabile documente etnomuzicologice ale trecutului îndepărtat. Pe această cale, căutînd a merge mai în adîncul faptelor, am întreprins în vara anului 1977 o cercetare etnomuzicologică — oarecum cu caracter experimental —, într-un punct de puternică atestare arheologică, fapt pentru care a fost aleasă comuna Cucuteni [7].

1.1. Problematica principală avută în vedere a fost : cunoașterea — și prin concepția locuitorilor — a dezvoltării istorice, sociale, economice și demografice a comunei și a satelor adiacente ; aflarea modalităților funcționale și morfologice de existență în trecut și prezent a categoriilor folclorice, iar prin aceasta și contactul cu diferitele generații deținătoare, și — pe cît posibil —, urmărirea concepției acestora asupra vieții folclorice și nonfolclorice comtemporane. Toate acestea, pentru a se putea observa atît prezența unor elemente reprezentative pentru evoluția și unitatea folclorului românesc, capabile a constitui punți de legătură cu perioadele străvechi, cît și modalitatea de transmitere de la o generație la alta a diferitelor prilejuri de manifestare ale tradiției populare.

1.2. Consultarea prealabilă a unor lucrări de arheologie și istorie privind cultura neolitică [8] ne-a ușurat pe de o parte încadrarea problematicii inițiale într-o arie de cunoaștere mai largă, iar pe de altă parte ne-a condus către descoperirea unor noi dovezi — de astă dată indubitabile datorită documentului arheologic — de continuitate a unei populații autohtone sedentare, pînă în timpul nostru, și, de asemenea, de apartenență la unitatea fondului de manifestare tradițională populară românească.

1.3. Fenomenul de continuitate umană a fost favorizat în zona Cucuteni-Băiceni și de plasarea geografică a punctelor neolitice într-un relief de dealuri cu văi relativ adînci și împădurite, ce puteau ascunde perfect așezările.

Cercetările arheologice ne indică mai multe mutații, dependente de vremea de pace sau de război — dinspre dealul Cetățuia spre văile înconjurătoare —, mărturii aflate aci și pentru perioada geto-dacă. Și pînă

[5] G. Sulițeanu, *Premises concerning the Thracian origin of some elements of the Romanian musical folklore*, în *The IInd International Congress of Thracology*, vol. V, *Ethnologie*, București, 1976, ed. 1980, p. 355—365 ; *The value of document of oral attestation in the study of musical folklore in the earlier periods*, în „Musikethnologische Sammelbände. *Historische Volksmusik-Forschung*", Nr. 2, Graz, 1978, p. 221—234 ; *Antique South-East European elements in the contemporary Greek and Romanian musical folklore*, în „Musikethnologische Sammelbände"..., Nr. 7, Graz, 1985, p. 181—208.

[6] George Breazul, „*Patrium Carmen*", în *Muzica Românească de Azi*, Cartea Sindicatului Artiștilor Instrumentiști din România, București, 1939, p. 21—59.

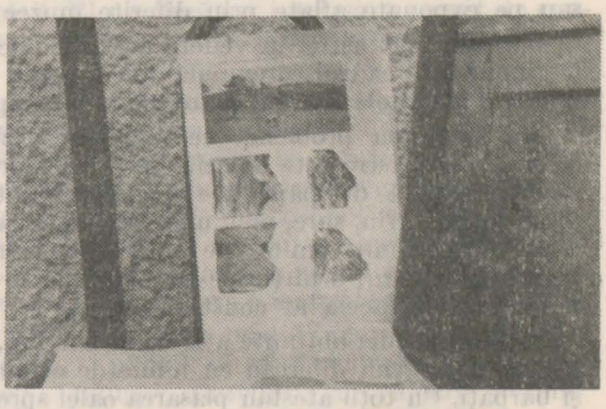
[7] Situată la 60 km nord-est de orașul Iași și la 9 km spre nord de Tg. Frumos, cuprinde și satele Băiceni, Bărbătești, Secărești și Cornești.

[8] Dintre care menționăm : A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, Iași, 1896, vol. I ; *Istoria României*, I, *Comuna primitivă. Sclavagismul. Perioada de trecere la feudalism*, București, Edit. Academiei, 1960 ; Adrian C. Florescu și Marilena Florescu, *Șantierul arheologic Trușești*, în „Materiale și cercetări arheologice", VI, București, 1960 ; Mircea Petrescu-Dîmbovița, *Monumentele patriei noastre — Cucuteni*, București, 1966 ; Dumitru Berciu, *La izvoarele istoriei. O introducere în arheologia preistorică*, București, 1967 ; N. Vlassa, *Neoliticul Transilvaniei*, III, Cluj-Napoca, 1976 ; Eugen Comșa, *Neoliticul în România*, București, 1982.

https://biblioteca-digitala.ro

aproape în zilele noastre localnicii au preferat să locuiască în văile apărate de păduri și lanurile înalte de cucută [9].

1.4. Pe de altă parte, arheologia ne indică pentru perioada neolitică cucuteniană un nivel de viață dezvoltat. Sînt astfel consemnate locuin-



1. Semne neolitice pe pietre din așezarea Cucuteni-Băiceni, apud Mircea Petrescu-Dîmbovița, *Monumentele patriei noastre*, București, 1966, pl. IX, fig. 10.

țele cu platformă de piatră aflate la punctul Cetățuia, olăria cu desenele devenite caracteristice și care reprezintă o concepție evoluată a modelării, cultivarea pămîntului, apoi anume forme de cult al morților, ca și obiceiuri la construirea așezărilor, cu o cultură bine definită în ritualuri corespunzătoare unei așezări tribale închegate și diversificate în trecerea ei de la orînduirea gentilică matriliniară către cea patriliniară.

1.5. Pornind de la aceste date, investigația etnomuzicologică a fost îndreptată cu precădere asupra ceremonialului funebru și a unui obicei de construcție, nu fără a se avea în vedere întreaga viață folclorică a colectivității comunei Cucuteni, ca și rolul important al femeii în desfășurarea unor obiceiuri.

Materialul cules s-a dovedit a fi reprezentativ pentru Moldova prin bogăția manifestărilor sale specifice, în parte de factură arhaică. Dar dacă pentru o seamă de elemente, ca de pildă prezența pregnantă a bocetului în sistemul de proză melopeică și a sistemului sonor tritonic (la-sol-mi) semnalate în literatura antică la traci [10], nu avem notații muzicale mai în urmă decît cu un veac, în schimb aflarea acestora în ceremonialul funebru — pentru care așezarea neolitică din Cucuteni-Băiceni ne oferă unele indicații prețioase — ne îndreptățește să întrezărim o lumină în trecutul pe cît de îndepărtat pe atît de necunoscut.

2. Materialul faptic de la care a pornit cercetarea a fost :

I) consemnarea arheologică a prezenței unei oale la fundamentul locuinței [11] ;

II) figurarea unor semne pe blocuri de piatră (ex. 1 a, b, c) și

[9] „Moșu îmi povestea că iei oamenii s-a stabilit pi vale din cauza hunilor. Caru iera cu două proțapuri, că nu mai avea timp să întoarcă dacă iera pericol și trebuia să fugă". Mihai *Teșcu*, 56 ani. Culeg. G. Sulițeanu, Cucuteni, 18 august 1977.

[10] George Breazul, „*Patrium Carmen*", *op. cit.*

[11] Prezență semnalată ulterior de arheologi și în alte puncte neolitice din Moldova.

https://biblioteca-digitala.ro

III) desenul caracteristic asemănător literei mari „s" aflat pe olăria tipului neolitic denumit Cucuteni [12] (ex. 2).

Cît despre materialul etnologic contemporan de referință, acesta a constat în relativ bogate informații, ca și în observații directe realizate personal, nu doar în zona Cucuteni, ci și în diferite alte locuri, pe teren, sau pe exponate aflate prin diferite muzee [13] din țară și străinătate [14].

S-au avut astfel în vedere atît un obicei de construcție, cît și confecționarea în cadrul ceremonialului funebru a diferitelor figuri din aluat de grîu, iar altele din bețișoare, denumite „pomene" și „pomi".

2.1. Prima problemă ne-a apărut dezlegată cu ușurință, deoarece și în zilele noastre este obiceiul de a se îngropa la fundația casei, înspre răsărit, o oală de pămînt sau, mai recent, uneori o sticlă cu anume produse ca : grîu, sare, mei, ulei, la care se pot adăuga de la caz la caz : boabe de porumb, semințe de cînepă, bani (monezi), vin și, de asemeni, în timpul nostru, o hîrtie pe care sînt scrise „cu cerneală" numele stăpînului casei și acela al constructorului [15].

Informațiile obținute atît de la bătrînii, cît și de la tinerii constructori de case [16] nu difereau cu nimic de cele ale restului populației, femei și bărbați. Cu toții atestau plasarea oalei spre răsărit, în trecut, sub pragul casei cu o cameră, iar mai aproape de timpul nostru — o dată cu mărirea numărului de camere —, în partea dinspre răsărit a casei.

2.2. Din păcate, oala descoperită în fundația pragului așezării neolitice din Băiceni nu a fost supusă unei analize de conținut. În schimb, profesorul Adrian Florescu, de la Institutul de Arheologie din Iași, ne-a informat că și în alte puncte neolitice din Moldova s-au mai găsit oale : cu semințe de grîu la Hăbășești, sau cu semințe de cînepă la Frumușica, sau fără a se specifica conținutul, la Traian, Trușești și Corlățeni [17].

2.3. Plasarea de fiecare dată spre răsărit a oalei reprezintă pînă în zilele noastre, o dată cu reminiscența străvechiului cult al soarelui, semnalat pentru neoliticul cucutenian, și dorința de prosperitate invocată prin acest act de magie prin similitudine, aflat în concepția practicanților contemporani ca un act tradițional. Afirmații ca : „Obiceiu ieste cît trăieste omu să fie belșug în casă" sau mai simplu : „să fie cu noroc" sînt întărite cu altele, ca de exemplu : „Să zice că — după timpuri — ie ca

[12] La acestea, viitoare cercetări ar mai putea avea în vedere și modelul de „șnur" permanentizat în arhitectonica vechilor clădiri ale bisericilor pînă în zilele noastre și care ne apare îndeaproape înrudit cu acele „șnururi" realizate cu unghia pe oalele mari de pămînt, și, mai pregnant, aflate împletite pe „cetățile dacice" de pămînt.

[13] Muzeele de arheologie și etnografie din orașele : Bacău, Brăila, București, Botoșani, Buzău, Cluj-Napoca, Deva, Galați, Iași, Oradea, Drobeta-Tr. Severin și Timișoara.

[14] Pitt's Rivers Museum din Oxford, British Museum din Londra, Muzeul de Arheologie din Atena.

[15] „Hîrtia să pune în ulei că nu se șterge și nici nu putrezește (...). Țuică nu să pune, că după obicei să spuni că-i băutura dracului. Clădirea la care lucrez acum îi grădiniță de copii a C.A.P.-ului. I-am pus oala, noi meșterii care am lucrat". Ion V. *Felecan*, 45 ani, Culeg. G. Sulițeanu, Cucuteni, 26 aug. 1976.

[16] Conform fișelor de lucru individual cu : Toader *Crețu*, 85 ani, Vasile *Mihoc*, 78 ani, Ilie G. *Mihai*, 55 ani ; Constantin *Plesa*, 59 ani, Alexandru V. *Mihoc*, 53 ani, din Cucuteni, august 1977 ; Grigore V. *Bălănici*, 37 ani, Vlădeni, Iași, oct. 1977. Culeg. G. Sulițeanu.

[17] Adrian C. Florescu, *op. cit.*, p. 69.

https://biblioteca-digitala.ro

un fel de dijmă a casei" sau: „Ie obicei din bătrîni și, dacă nu-l faci, te rîde oamenii. Chiar spun: «Să nu cumva să uiți să pui oala, și să fie nouă»" [18].

2.4. Mai ținem să menționăm însă că acest obicei ne apare semnalat în timpul nostru — deși fără a fi fost urmărit pînă în prezent în special —, pe aproape întreg teritoriul țării. El ne oferă un interesant aspect de continuitate ce necesită, întocmai oricăror mărturii din trecutul îndepărtat, un studiu amănunțit.

3. O situație mai complexă o prezintă însă celelalte două probleme menționate mai înainte, referitor la semnele aflate pe fragmentele de piatră și vasele de ceramică. Prezența acestora în ceremonialul funebru ne oferă în zilele noastre și o bază de studiu pentru o eventuală reconstituire a unor practici de organizare socială din timpul neolitic. În cuprinsul ceremonialului funebru, acestea s-au putut păstra datorită nu numai tendinței conservatoare a femeilor, dar mai ales funcției lor sociale deosebite, cu rădăcinile în perioada îndepărtată a matriarhatului[19] neolitic.

Pe de altă parte, semnele aflate în ceremonialul funebru ne-au apărut oarecum înrudite ca semnificație, și posibil ca să fi îndeplinit o aceeași funcționalitate, cu însemnele[20] „tamga" (însemn) cu valoare „tabîn" (specificare gentilică și semnificație de organizare istorică-socială) ale marilor familii tribale studiate la tătarii nogai din Dobrogea [21].

Interesant este și faptul că unele dintre aceste însemne figurează și la țăranii români printre semnele de proprietate semnalate de Teodor T. Burada [22]. Chiar și denumirea acestora de „tamgale" sau „dangale" în sensul de semn, precum și folosirea pentru însemnarea animalelor sau a lemnelor de plută, pare să ne conducă spre o aceeași semnificație originară într-o organizare străveche gentilică, corespunzătoare unui stadiu asemănător de dezvoltare socială.

Obiectul lucrării de față îl constituie însă, de astă dată, transpunerea procedeului acestor „însemne" în ceremonialul funebru. Atît în formele de aluat preparate de către femei, cît și în formele din bețișoare de lemn, pregătite de către bărbați, găsim o seamă de elemente comune iar prezența acestora în ceremonialul funebru nu poate fi atribuită întîmplării. Contrar, aceasta ne-a condus către lărgirea problematicii spre implicații de străveche organizare socială tribală împletită cu credințe și obiceiuri, a căror semnificație pentru acel timp ne rămîne încă necunoscută.

[18] „Să punea și patru bărdăcuțe de pămînt la cele patru colțuri ale casei ... În fiecare bărdăcuță cîte un ban de argint, fel de fel de semințe (grîu, porumb, mei), ulei și vin, cîte-o kicătură (...) zicea popa, ca să fie temelia înțepenită (...). Cît îi trăi să nu se dărîme". Vasilica *Pîrlog*, 88 ani, Traian, jud. Brăila. Culeg G. Sulițeanu, august 1978: vezi și nota 16.

[19] De altfel, o seamă de alte obiceiuri aflate la poporul român ne apar ca mărturii ale acestei perioade, ca de pildă însăși denumirea feminină a numelui de familie atît de frecventă în Moldova, sau colindatul fetelor din cadrul sărbătorilor de iarnă, atît de aproape înrudit cu cîntecele de dans balcanice. Vezi Ghizela Sulițeanu: *Les cantiques de souhait* („*Colindatul*") *des jeunes filles chez le peuple roumain dans le complexe du folklore balkanique*, în „Le folklore macédonien", an. VIII, nr. 15—16, Skopje (Ohrid), 1975.

[20] Aci în sensul de apartenență gentilică.

[21] G. Sulițeanu, *L'utilization des Tabin* (*signe tribal*) *dans la tradition populaire des Tatares de Dobroudja*, în „Turcica", nr. 12, Université de Sorbonne, Paris, 1980.

[22] Teodor T. Burada, *Despre crestăturile plutașilor pe cherestele și alte semne doveditoare de proprietate la români*, Iași, 1880.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru moment, singura cale de studiere ne apare relatarea faptelor găsite în timpul nostru la poporul român și încercarea de a le pune în relație cu datele oferite de trecutul îndepărtat, precum și posibilitatea de a le raporta la manifestările similare aflate în fondul folcloric al altor popoare.

S-au urmărit nu o identitate de semnificație și nici aceea a denumirilor, ci doar — ca un fir de legătură — unele posibilități de evoluție la poporul român, ca reminiscențe ale unor sensuri și mesaje ale unui timp trecut, astăzi cu înțelesul dispărut.

3.1. Putem afirma că, dacă în întreaga țară majoritatea dintre femei știu să prepare aluaturile tradiționale necesare diferitelor ceremoniale ca nunta, năsia sau sărbătorile de iarnă, pentru ceremonialul funebru însă există de obicei femei specializate în prepararea formelor respective din aluat de grîu.

Recunoașterea acestora de către colectivitate nu este doar datorită priceperii, ci și a îndeplinirii unor anumite norme : „vîrsta iertată" de a mai avea durerile nașterii, văduvia și, pe cît posibil, moștenirea tehnicii de lucru de la o femeie din familie, care nu o mai poate îndeplini [23].

3.2. Aceste femei, denumite „căpeterniță" sau „căpitărese" [24] în Moldova și Muntenia, iar în Transilvania „prinosițe" [25], dețin de la înaintașe un fel de ștampilă din marmoră [26], iar mai nou din lemn, denumită „chistornic" sau „pistornic" [27] (ex. 14), pe care o aplică, după caz, asupra unora dintre produsele respective, reprezentînd diferitele feluri de colaci și prescuri.

Ne-a apărut semnificativ și faptul că aceste produse sînt prezente doar în momentul înmormîntării, fiind absente la celelalte ceremonialuri funebre de pomenire, unde regăsim doar celelalte figuri din aluat.

În schimb, este evidentă preluarea în timp, de către biserică, a acestui obicei, prin rolul preotului de a atesta (împuternici și pe această cale) funcția femeii respective, de preparatoare a figurilor din aluat, și în special a celor menționate mai înainte ca cerute de ceremonialul religios.

3.3. Conform tradiției, munca de preparare a figurilor nu trebuie plătită. Pînă în timpul nostru femeile respective nu sînt plătite propriu-zis. Ele primesc în dar unul dintre cele mai frumoase ștergare, destinate —

[23] Informații au fost luate de la femei recunoscute ca deținînd această funcție : Clara *Bucătaru*, 45 ani, Elena *Chiriac*, 55 ani, Maria V. *Mihoc*, 76 ani, Cucuteni, jud. Iași, august 1977 ; Eufrosina *Grăsaru*, 45 ani, Mălin, jud. Suceava (la Iași), octombrie 1977 : Maria *Răileanu*, 58 ani, Anica *Burdea*, 76 ani, Vlădeni, jud. Iași, octombrie 1977. Apoi din jud. Brăila de la Voica V. *Ciuplea*, 63 ani, Gropeni, aprilie 1972, Vasilica *Pîrlog*, 87 ani, comuna Traian, sept. 1978, Dobrița *Olteanu*, 72 ani, din Victoria, septembrie 1978, iar din jud. Argeș, zona Muscel, de la Elena *Enache*, 66 ani, iulie 1980 la Cîmpulung-Muscel. Culeg. G. Sulițeanu.

[24] După obiceiul denumit „capete" , denumire dată global figurilor, precum și luminării făcute pe lungimea mortului, apoi încolăcită și aprinsă în biserică pe întreg timpul ceremonialului religios ce se desfășoară la biserică.

[25] În sensul de „ofrandă", posibil denumire mai nouă în timp.

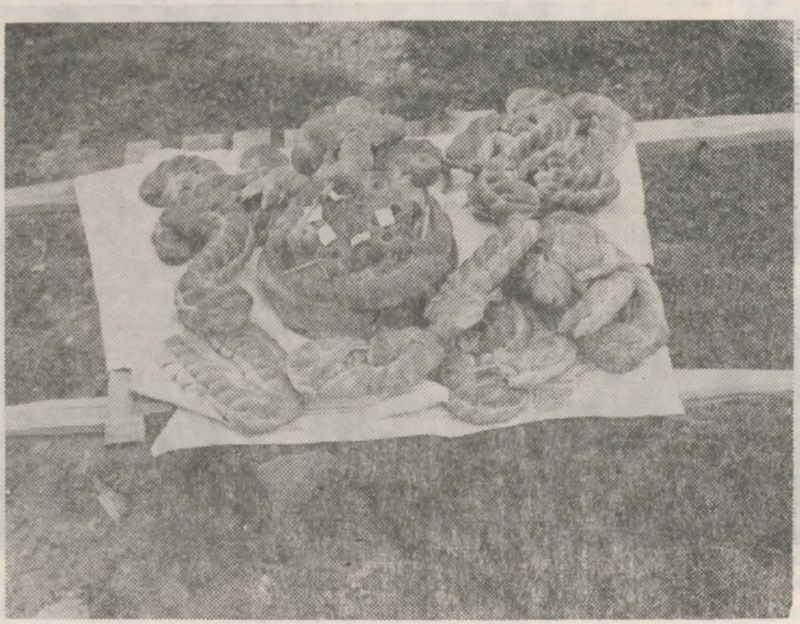
[26] Astfel „căpităreasa" Vasilica *Pîrlog*, de 88 ani, din comuna Traian, jud. Brăila, deținea un chistornic din marmoră, de peste trei veacuri, moștenit de la mama, mătușa, bunica și străbunica ei și confecționat de un călugăr al unei mănăstiri aflate în Grecia pe Muntele Athos și posibil a fi fost cumpărat la magazinele de specialitate.

[27] Proveniența acestora pe calea bisericii printre obiectele religioase promovate de Patriarhie poate constitui un indiciu de proveniență mai nouă în timp, sau o preluare din fondul precreștin a religiei creștine.

https://biblioteca-digitala.ro

2—3. „Pomeni" și „pomi", Cucuteni-Secărești, jud. Iași, G. Sulițeanu, august 1977.

https://biblioteca-digitala.ro



4—5. „Pomene" și „pom", Spulber, jud. Neamț, Arhiva I. C.E.D. (1940?).

https://biblioteca-digitala.ro

6. „Pomene" și „poni", Vădeni, jud. Iași, G. Sulițeanu, octombrie 1977.

7. „Pomeni", Jugur-Muscel, jud. Argeș (1939?).

https://biblioteca-digitala.ro

încă din timpul vieții celui decedat — a fi împărțite de pomană, și aproximativ 5 — 20 lei, tot cu semnificația simbolică de dar. Dacă aceasta este situația în mediul rural, în schimb la orașe femei specializate în prepararea figurilor din aluat, cît și brutăriile ce tind să le ia locul, primesc plata doar pentru manopera respectivă, între 50 și 100 lei.

3.4. Preparatele din făină de grîu constau într-o seamă de figuri, fiecare de mărimea aprox. de 45-56 cm [28], denumite : „se", „optar", „jug", cîte trei de fiecare, o „scară" (ex. 7, a-d) și un „colac cu cunună" (ex. 8). Apoi de mărime mai mică : patru pînă la șapte „hulubei" (porumbei) [29] (ex. 9). Toate acestea, formate din șuvițe de aluat împletite cîte două sau trei, după o manieră de asemenea tradițională.

3.5. Semnalăm faptul că figurile din aluat au început să fie comandate la brutării pe măsura dispariției femeilor specializate. Pe această cale, putem presupune că au avut loc și unele schimbări din inițiativa brutarului, ca de pildă : mărirea numărului de „porumbei" și varierea numărului șuvițelor („șnur") de aluat la împletituri. De asemenea e posibilă și introducerea unor noi semne, așa cum ne apare cu denumirea „ha" figura literei de tipar H, la colectivitatea din Vlădeni, județul Iași.

3.6. Un loc important îl ocupă însemnele confecționate de către bărbați [30] și denumite „pomuri". Vecini sau rude ale celui decedat, ei le confecționează în ziua înmormîntării din bețișoare de aprox. 30 cm îmbinate prin scobire fără a necesita cuie. Acestea sînt denumite „dreapta", „cruce" și „săgeata" (ex. 10 a,b,c) și — cîte trei de fiecare — sînt împodobite cu prune uscate sau, în lipsă, cu hîrtie colorată sau gogoși. În vîrfuri se înfige de obicei cîte un măr sau „porumbel", iar la înmormîntările din zilele de Paște, se înfige cîte un ou roșu [31].

Tot bărbații fac, în același mod, trei figuri denumite „lumînări", pe fiecare figură fiind înfiptă în cele trei ramuri cîte o lumînare (ex. 10 d.). Lumînările se aprind în timpul slujbei din biserică.

3.7. Ordinea în care toate aceste semne sînt aranjate pentru ceremonial pare să respecte o anumită normă. Întîi „jugurile", apoi „optarii" și apoi „seuri", toate pe orizontală. În „seuri" se înfig „pomii" și apoi se reazimă „scara" în poziție verticală. De asemenea, urmînd o normă tradițională, ele sînt duse pînă la biserică pe o „năsălie" [32] purtată în fața cortegiului funebru imediat după cruce. După ceremonialul religios, toate acestea rămîn în biserică, iar diferitele preparate din aluat sînt dăruite preotului.

4. Pe baza întregului material avut în studiu, în care au fost incluse și informațiile obținute din zonele Brăila și Muscel (ex. 12 și 13), vom reda unele observații necesare pentru a întregi problematica însemnelor întîlnite în ceremonialul funebru din Cucuteni. Acestea au incitat la

[28] Pînă în urmă cu circa două decenii erau mai mici, de aprox. 15—25 cm.

[29] „Ca o vrăbiuță, fără picioruse, doar la coadă o crestezi puțin și îi pui niște boabe de piper ca să-i faci ochi." Inf. C. *Bucătaru*, Cucuteni.

[30] După informațiile obținute de la : Costică *Pleșa*, 59 ani și Vasile *Mihoc*, 78 ani, din Cucuteni (1977), Dumitru *Bura*, 47 ani, Vlădeni (1977), jud. Iași. Culeg. G. Sulițeanu.

[31] „În vîrf, ori lămîi, ori portocală, ori măr. Dacă-i la Paști pînă-n Înălțare, să pune ou roș" — Maria *Răileanu*, 58 ani, Vlădeni, jud. Iași. Culeg. G. Sulițeanu, 30.X.1977. „Tradiția ouălelor de Paști conferă oului calitatea de simbol al nașterii și renașterii periodice a naturii". Vezi J. Chevalier, Alain Cheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1982, p. 690.

[32] Aceeași targă de lemn pe care sînt purtați morții spre groapă.

https://biblioteca-digitala.ro

lărgirea orizontului de cunoaștere și către alte prilejuri de manifestare etnologică a culturii materiale a poporului român, în care aceste însemne mai pot fi întîlnite. De asemenea, prin compararea cu semne prezente și la alte popoare aflate la diferite nivele de evoluție, s-au putut înțelege mai clar procesele posibil a se fi petrecut de-a lungul timpului la poporul român.

a) O primă observație are în vedere denumirile date acestor semne. În prezent acestea ne indică un fenomen de evoluție posibilă și prin schimbarea semnificației inițiale, sau chiar o dată cu evoluția limbii.

La acestea se puteau adăuga și anumite interdicții survenite în cursul perioadelor timpurii ale formării poporului român, implicate de adoptarea unor noi credințe. În momentul de față, majoritatea denumirilor actuale ne indică însă un proces petrecut în concepția poporului, de raportare la elementele întîlnite în viața cotidiană.

Denumiri ca : „scară", „porumbel", „săgeată", „jug", cifra „opt", litera „S", „cheie", „lacăt", „stomac", „oase" [33] etc. ne apar edificatoare[34].

b) Numărul ușor diferit de la o zonă la alta al unora dintre însemne ca și varierea acestora ca formă, ne indică însă procese de evoluție avînd o aceeași origine.

c) S-a realizat compararea unora dintre semnele culese (ex. 4), cu cele aflate în special pe vase de cult găsite și în alte puncte de cercetare arheologică ale perioadelor neolitice din România, ca și cu cele aflate la traci și daci, pe arme și cești de cult din pămînt (ex. 4,5,6).

d) Procesul de continuitate a acestor însemne pînă în timpul nostru se manifestă atît printr-o seamă de elemente identice, cît și prin unele îndeaproape înrudite. De pildă, semnul „X" (ex. 1 b, c) întîlnit în „colăcei" (ex. 12, III a, e, f), „prescură" (ex. 12, IV a) și „chistornic" (ex. 14) nu pare a ne indica numele de Hristos, decît după concepția populară creștină relativ mai nouă în timp. Prezența acestui semn în neolitic pe statuile de cult [35], ca și frecvența din perioada dacică pe steag, sceptru și vase de cult [36], ne atestă însă vechimea sa anterioară creștinismului.

e) Interesantă este de asemenea prezența semnului „opt" sub denumirea de „colindețe" în manifestările copiilor mici din ceremonialul sărbătorilor de iarnă [37]. Și aci acesta apare în concepția poporului ca ofrandă cu caracter funebru oferită copiilor colindători.

Acest semn mai poate fi însă observat și pe tolba cu săgeți a unui luptător dac [38].

f) De asemeni, prezența semnelor avute în vedere în lucrarea de față și în arta populară românească din întreaga țară, atît pe țesături, cît și pe

[33] Pare stranie această denumire dată în zona Muscel figurii „S", dar mai puțin totuși decît aceea de „aranghel", desigur mai tîrzie. Oarecum hazardat, însă denumirea de „oase" ar putea simboliza în ceremonialul funebru poziția chircită a îngropării cadavrului.

[34] La acestea adăugăm aci și denumirea de „cruce", dată semnului „X" , și care s-ar putea explica prin schimbarea denumirii mai vechi sub influența religiei creștine, în simbolul actual al crucii.

[35] Vasile Tomescu, *Muzica Daco-Romana*, vol. I, București, 1978, p. 91, fig. 19 b.

[36] N. Vlasse, *Neoliticul Transilvaniei*, *op. cit.*

[37] Steluța Popa, *Obiceiurile de iarnă la copii*, Colecția Națională de Folclor, vol. I, București, 1980.

[38] Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 91, fig. 19 b.

https://biblioteca-digitala.ro

diferite obiecte din lemn, de la stîlpii de mormînt la lăzile de zestre și porțile caselor, ne apare plină de semnificația unității și continuității.

Cît despre țesături, bogăția semnelor — similare în mare parte celor din lucrarea de față [39], ca de exemplu identitatea dintre modelul „ciutură" cu aplica tracă (ex. 5) și respectiv cu colacul (ex. 12, II), ne pun în fața unui veritabil limbaj.

g) Fiecare figură dintre cele avute în vedere în ceremonialul funebru pare să ne indice un mesaj. De pildă, pasărea denumită uneori „porumbel", alteori „cuc" și despre care Marian ne lasă să înțelegem că pot fi și „alte păsărele" [40] ne apare înrudită prin concepția de creație cu pasărea din ceramica neolitică din cultura Cucuteni-Băiceni, identificată de Anton Nițu [41] a fi o gîscă [42].

4.1. Ținem să menționăm strînsa înrudire dintre obiceiul preparării figurilor din aluat în cadrul ceremonialului funebru la înmormîntare și în cel al zilelor de pomenire a morților, respectiv a comemorării „moșilor". Dacă practicarea obiceiului „Moșilor" de peste an [43] se prezintă cu unele deosebiri prin aceea că pomenirea „moșilor" în sensul de străbuni ține de anume date calendaristice [44], în schimb prezența însemnelor — figuri din aluat este aceeași cu cea din ceremonialul înmormîntării.

4.2. Deosebit de important ne apare faptul că obiceiul „moșilor" are în vedere pe toți decedații unei anumite colectivități și nu doar pe familii. Deși fiecare femeie își plînge decedații ei, prepararea figurilor pentru masa de pomană se realizează de către femeia specializată, din produse aduse de către întreaga colectivitate, care participă de altfel și la masa respectivă ce are loc în imediata apropiere a bisericii (totodată și a cimitirului).

De asemenea, se pare ca o reminiscență a matriarhatului, găsim pentru stadiile mai vechi participarea doar a femeilor la mesele de pomană, în timp ce prezența bărbaților este atestată în unele localități ca fiind mai nouă [45].

4.3. Față de toate însemnele din aluat sau betișoare de lemn prezente în ceremonialul funebru, găsim într-o strînsă înrudire o altă atestare străveche nu numai în semnele de proprietate aplicate animalelor, cai, bovine și oi, dar mai ales cele folosite în crestăturile plutașilor. În acest sens, studiul comparativ al lui Teodor T. Burada [46] ne-a oferit un excelent material de referință, lărgindu-se cu mult problematica,

[39] Am avut în acest sens prețioase îndrumări din partea specialiștilor în țesături populare: Elena Secoșan din București și Nicolae Țăranu din Timișoara.

[40] Simeon Florea Marian, *Înmormîntarea la români*, Studiu etnografic, București, 1892, p. 165.

[41] Anton Nițu, *Reprezentarea păsării în decorul pictat al ceramicii cucuteniene din Moldova*, în „Cercetări istorice", Iași, 1975, p. 45—54 și *Teme plastice ornitomorfe și zoomorfe pe ceramica cucuteniană din Moldova*, în „Cercetări istorice", Iași, 1976, p. 49—55.

[42] Ceea ce ar putea fi posibil dacă avem în vedere faptul că la unele popoare, ca de pildă tătarii și kirghizii, gîsca reprezenta strămoșul originar.

[43] La data republicării integrale a prezentului material, ținem să menționăm și studiul lui Pamfil Bilțiu, *Moșii de peste an în zona Lăpuș*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 31, nr. 2, p. 157—168.

[44] Dependent de localitate, găsim de pildă în zona Lăpuș zilele de: Joia Mare, Paști, Rusalii, Florii, Arhanghelii Mihail și Gavril etc., *ibidem*, p. 157.

[45] *Ibidem*, p. 167.

[46] Teodor T. Burda, *Despre crestăturile plutașilor ...*, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

prin comparare cu alte popoare și atingînd, totodată, urmele unui strat istoric străvechi, de organizare social-economică.

Astfel, printre cele 163 de semne de proprietate ale plutașilor din satele moldovene (Tarcău, Bicaz, Buhalnița, Hangu etc.), regăsim semnele: „es", „oase", la nr. 18, 64, 66; „X" („cruce") la nr. 10, 11, 14, 69, 72, 114; „optar" la nr. 110, 121, 105, 149, 150; „șchioapa", „săgeata" la nr. 35; „luminări" la nr. 42, 45, 47, 62, 72, 152; „scara" la nr. 109. Aceste semne figurează singure sau în diferite combinații și variante.

4.4. Într-adevăr, Teodor T. Burada ține să ne atragă atenția că cea mai mare parte dintre semnele de proprietate ale plutașilor sînt comune și altor popoare, regăsindu-le printre cele 380 de semne aflate la țăranii din vechea Rusie, gubernia Arhanghelsk (nr. 1-153 și 165-303), la ceremiși (nr. 154-164), tătari, kirghizi, calmuci (nr. 304-360), la indienii americani (nr. 361-365) sau la anume locuitori din zona Danzing (nr. 366-380). Evidențiindu-le însă conținutul semantic — și, așa cum s-a putut constata, și la tătarii nogai [47] — Burada le atribuie originea în „semne de gintă sau trib" [48].

Toate acestea par să întărească și semnelor din ceremonialul funebru valoarea de simbol a unui conținut semantic de origine tribală.

4.5. Mai întîlnim însă la Burada și însușirea ideii lui B.P. Hasdeu, care considera apartenența acestor semne la un alfabet practicat de către daci [49]. Pentru aceasta Burada se mai referă atît la procedeul arhaic al rebusului [50], cît și la considerarea tuturor acestor semne ca reprezentînd etapele originare ale unor alfabete. Către acest sens ar părea să se îndrepte și lucrările relativ recente aparținînd Vioricăi Mihai Enăchiuc privitoare la scrierea geto-dacilor [51].

4.6. Faptul că parte dintre aceste însemne sînt comune cu cele din ceremonialul funebru ne conduce însă și către interpretarea lor *ca reminiscențe ale unor însemne reprezentînd organizarea gentilică a unor importante formațiuni tribale*. Aceste însemne puteau fi investite la origine și cu semnificații de cult [52], dar în primul rînd ele puteau dovedi unitatea unei colectivități.

4.7. În zilele noastre ideea investirii tuturor acestor semne — altă dată privite de către cercetători doar ca figuri geometrice de factură artistică,

[47] Unde regăsim figurile: scară, săgeată, luminări, cruce. G. Sulițeanu, *L'Utilization des Tabin (signe tribal) dans la tradition ..., op. cit.*

[48] Teodor T. Burda, *Despre creștăturile plutașilor ..., op. cit.*, p. 6.

[49] Burada se sprijină aci pe teoria emisă de Bogdan Petriceicu Hasdeu, în *Principii de filolcgie comparativă*, București, 1875, privind existența în trecut a unui alfabet valah.

[50] „Rebusul este un băț cioplit în patru muchi, de diferite dimensiuni, pe care se fac mai multe semne crestate de acei ce nu știu carte, spre a le servi ca dovadă privind cantitatea obiectelor sau mărfurilor date ori primite". Vezi Teodor T. Burada, *Despre cercetările plutașilor ..., op. cit.*, p. 18.

[51] Viorica Mihai Enăchiuc, *O nouă scriere atestată în epoca bronzului*, în „Noi Tracii", Milano, 1974, nr. 4,

[52] Ca, de pildă, prezența semnelor: „S", „săgeată", „dreaptă" și „x", „șchioapa", apoi tipul „ciuturii" (fig. 5), de pe figurinele antropomorfe din perioadele neolitice și bronzului găsite în morminte.

https://biblioteca-digitala.ro

uneori ca reprezentînd un element de îmbrăcăminte [53] sau chiar o anume îndeletnicire [54] — cu o semnificație de mesaj verbal, pare să-și capete o fundamentare științifică din ce în ce mai puternică. Iar dacă azi nu cunoaștem încă precis toate aceste semnificații, cercetările întreprinse asupra rolului semnului în organizarea tribală a altor popoare [55] ne conduc spre presupunerea că și în perioada neolitică acestea puteau deține anume semnificații și de interes filologic pe lîngă cele de psihosociologie.

4.8. O bună premisă pentru înrudirea cu scrisul ne-o prezintă și fragmentele ceramice ale culturii neolitice Turdaș din Transilvania cu semne găsite asemănătoare tăbliței de la Tărtăria [56]. Or, ne apare important faptul că regăsim aci semnele „scara", „X" și „săgeata".

4.9. De asemeni interesantă ne-a apărut prezența semnelor „săgeata" și „luminarea" ca pseudoinstrument muzical la poporul polonez [57]. Natura arhaică a confecționării acestuia dintr-o creangă de pom împodobită cu unul sau trei clopoței, plăcuțe de metal agățate între cele două sau trei ramuri pe o bucată de piele de capră, din care uneori este confecționat și capul acesteia, și folosirea ca steag sub denumirea de „marszelnik" în ceremonialul nupțial pare să ne conducă către o populație autohtonă din timpul de protoformare a poporului polonez [58].

4.10. Faptul că Marian ne semnalează în ceremonialul funebru confecționarea uneori a „pomilor" și din ramuri de copac cu cîte trei crengi[59], pare să ne indice de asemenea o formă de credință arhaică. De altfel se poate observa o strînsă înrudire la poporul român între practicarea obiceiurilor funebre, „Mărul", „Pomii", „Pomul", „Bradul", figurile din aluat, ca și cele din bețișoare de lemn sau „pomenele". Astfel, regăsim cele trei crengi nu doar în încrustațiile pe olăria neoliticului, dar și pe blocul de piatră (ex. 1 a și ex. 4).

4.11. Un element interesant pe care ținem să-l relevăm îl constituie semnul „mîna". Atestat la mai multe popoare din vremuri străvechi, în perioada neolitică și mai tîrziu la geto-daci și romani [60], „mîna" figurează atît printre „pomene" la înmormîntare (ex. 11,b) și parastasul de șase săptămîni, cît și ca preparat special de „Simbăta morților" [61]. Prezența ei pe sarcofagele antice, ca și pe vasul de cult din cultura neolitică Cucuteni-Băiceni[62], ne indică o directă continuitate semantică.

[53] De pildă, semnul ce figurează pe tabelul neolitic Cucuteni-Băiceni, ex. 1—C, și aflat pe idolul antropomorf de la Turdaș (vezi N. Vlassa, *Neoliticul Transilvaniei ..., op. cit.*, p. 178, fig. 17) este interpretat de mai mulți arheologi ca aparținînd grupei idolilor neolitici „cu eșarfă".

[54] Tot despre semnul „X" aflat pe spatele figurinelor de tip Vinča-Turdaș, găsite în Banat și Transilvania, se afirmă de pildă: „Credem că redau o piesă de îmbrăcăminte purtată de femei, care servea la transportul copiilor sau al unor greutăți" (vezi Eugen *Comșa, op. cit.*, p. 80).

[55] G. Sulițeanu, *L'utilisation des Tabin ..., op. cit.* și Edward Tryjarski, *The Tamgas of the Turkish Tribes from Bulgaria*, în „Ural-Altaische Jahrbücher", Wiesbaden, 1975.

[56] N. Vlassa, *Neoliticul Transilvaniei ..., op. cit.*

[57] *Polskie Instrumenty Ludowe*, Krakow, 1978.

[58] De altfel, istoria Poloniei ne atestă pentru acel timp prezența masivă în regiunea Podhala a unei populații vlahe, ulterior polonizată, dar care mai păstrează pînă în zilele noastre unele particularități de limbă și obiceiuri străvechi neslave.

[59] Simeon Florea Marian, *Înmormîntarea la români, op. cit.*, p. 170.

[60] Romulus Vulcănescu, *Figurarea mîinii în ornamentica populară românească*, în „Revista de etnografie și folclor", București, 1964, tom. 9, nr. 3, p. 213—259 și tom. 9, nr. 4—5, 1964, p. 413—450.

[61] Simeon Florea Marian, *Înmormîntarea la români, op. cit.*, p. 49.

[62] Aflat în Muzeul de Arheologie din Iași sub nr. 694.

https://biblioteca-digitala.ro

Totodată regăsim „mîna" ca semn și pe tabletele neolitice de la Uruk-Warka IV, aci cu funcționalitatea mai precisă de comunicare hieroglifică [63].

4.12. Mai găsim semnele neolitice și în culturile epocilor următoare, ca de pildă colacul tip „ciutură" pe toporul din epoca bronzului, descoperit la Tufalău [64], prezent și în cultura Monteoru [65], identice cu cel aflat pe scutul tracic (ex. 5).

4.13. Prezența acestor însemne și în țesăturile aflate la turcii din Asia Mică [66], ca și la unele popoare balcanice (greci, macedoneni, bulgari, sîrbi, albanezi), ne atrage atenția nu doar asupra unor relații străvechi cu anume popoare asiatice, așa cum unii cercetători ca Zsofia Torma au fost atrași să interpreteze referirea la o anumită scriere [67], ci mai curînd ne relevă existența unui fond antic autohton european cu ramificații pe coasta Asiei Mici, ca și la nord de lanțul carpatic.

4.14. O situație interesantă ne indică obiceiul încrestării atît a stîlpilor de mormînt, așa cum ne apare caracteristic pentru zona mare a Olteniei, ca și a celor de casă și porți, deveniți specifici pentru arhitectura veche la cea mai mare parte a poporului român. Aci semnele sculptate par să ateste străvechea semnificație de gintă, trib, însă regăsirea stilului ca și a unora dintre semne pe stîlpii casei de vraci din Anglia, ținutul York [68], ne conduce și către o interpretare semantică avînd și un conținut cultic.

4.15. Semnele regăsite în Anglia pe stîlpii caselor de vraci, și în special „S" și „X", par a aparține vechii culturi celte de natură indo-europeană. La acest strat mai putem raporta și tripla volută cu corp triunghiular semnalată de Henri Hubert de asemenea la celți [69], care ne apare îndeaproape înrudită atît cu tetravoluta aflată pe aplica tracă (fig. 5), iar în zilele noastre pe colacul și prescura din ceremonialul funebru (ex. 12 II și IV a), ca și cu originarul semn neolitic. Aceasta pare să contravină afirmației lui Henri Hubert că „în general arta celților este numai o artă decorativă. Genul podoabelor aplicate de artizanii celți la operele lor nu are îndeobște caracter semnificativ; cu excepția cîtorva piese de utilizare religioasă, nu se găsesc printre ele nici reprezentări figurative, nici simboluri" [70]. Această părere este însă infirmată de realitatea arheologică și de antropologia culturală contemporană, ce își revendică din ce în ce mai multe dovezi ale trecutului.

Într-adevăr, știm încă prea puțin despre popoarele ce au viețuit în perioada neolitică în această parte a Europei. Avem însă unele mărturii din antichitate, ca de pildă cele privind tracii, etruscii, romanii și celții,

[63] N. Vlassa, *Neoliticul Transilvaniei* \..., *op. cit.*, p. 42.

[64] Mircea Petrescu-Dîmbovița, *Scurtă istorie a Daciei pre-romane*, Iași, 1978, p. 216, fig. 13 : 9.

[65] Dumitru Berciu, *La izvoarele istoriei*, *op. cit.*, planșa XV, nr. 3,

[66] *Afşar Kilimleri Sergisi*, II Milletlerarasi Türk Folklor Kongresi Delayisiyle, Bursa, 1981.

[67] Apud Eugen Comșa, *Neoliticul în România*, *op. cit.*

[68] Observată pentru prima dată în secția de etnografie a lui Pitt's Rivers Museum din Oxford. Despre cele trei exponate — unice de acest fel în acest mare și celebru muzeu — putem presupune — cu oarecare certitudine — că trebuie să fi fost și în celelalte regiuni ale Angliei, Irlandei și Scoției, ca aparținînd probabil fondului celtic.

[69] Henri Hubert, *Celții și civilizația celtică*, București, 1983 (ed. I, Paris, 1932).

[70] *Ibidem*, p. 443.

https://biblioteca-digitala.ro

astfel încît regăsirea unor fenomene ca vestigii ne îndreptățesc a le referi la un proces de continuitate a tradiției cu rădăcinile în fondul indo-european. Tot astfel se relevă și importanța celților, prezenți de peste trei secole începînd din secolul III î.e.n. în ținuturile strămoșilor poporului român. Elementele găsite în folclorul românesc ne clarifică o perioadă mai puțin menționată, tocmai dintr-o lipsă documentară istorică suficientă, pînă aproape în zilele noastre.

4.16. În problematica comparativă a referirii semnelor avute în prezenta lucrare la o arie mai largă, cuprinzînd popoare și chiar continente diferite, așa cum ne indică Teodor T. Burada cu referire la semnele plutașilor, se întrezăresc două direcții principale de interpretare a originii și funcționalității acestor semne.

Astfel, în cazul popoarelor îndepărtate și diferite, asemănările de semne și funcționalitate ar putea fi socotite spontane la nivel general-uman, prin parcurgerea unor aceloraşi etape de evoluție a existenței sociale și a culturii lor.

O a doua cale ne conduce către apartenența acestor popoare la un trunchi comun. Rămîne istoriei să descifreze situațiile cu ajutorul etnologiei de la caz la caz. Punctul de vedere al lui Teodor T. Burada însă ne întărește premisa de a acorda acestor semne o origine gentilică. Teodor Burada neagă existența semnelor ca reprezentînd o proprietate în trecutul îndepărtat al istoriei poporului român. El atribuie prezența semnelor în sistemul rebușului, nu unui rol economic străvechi, ci unei semnificații de alfabet. Astfel semnul putea căpăta ulterior valoarea de recunoaștere a proprietății sau a vreunui alfabet, dar în primul rînd ar fi putut reprezenta simbolul unității colectivității respective privind organizarea socială cu obiceiurile și credințele ei.

Alăturată obiceiului semnalat privind construcția așezărilor neolitice, întreaga problematică a semnelor prezente în ceremonialul funebru ne oferă o atestare în plus pentru evidențierea unui proces de continuitate și de unitate, petrecut de-a lungul timpului pe pămîntul românesc.

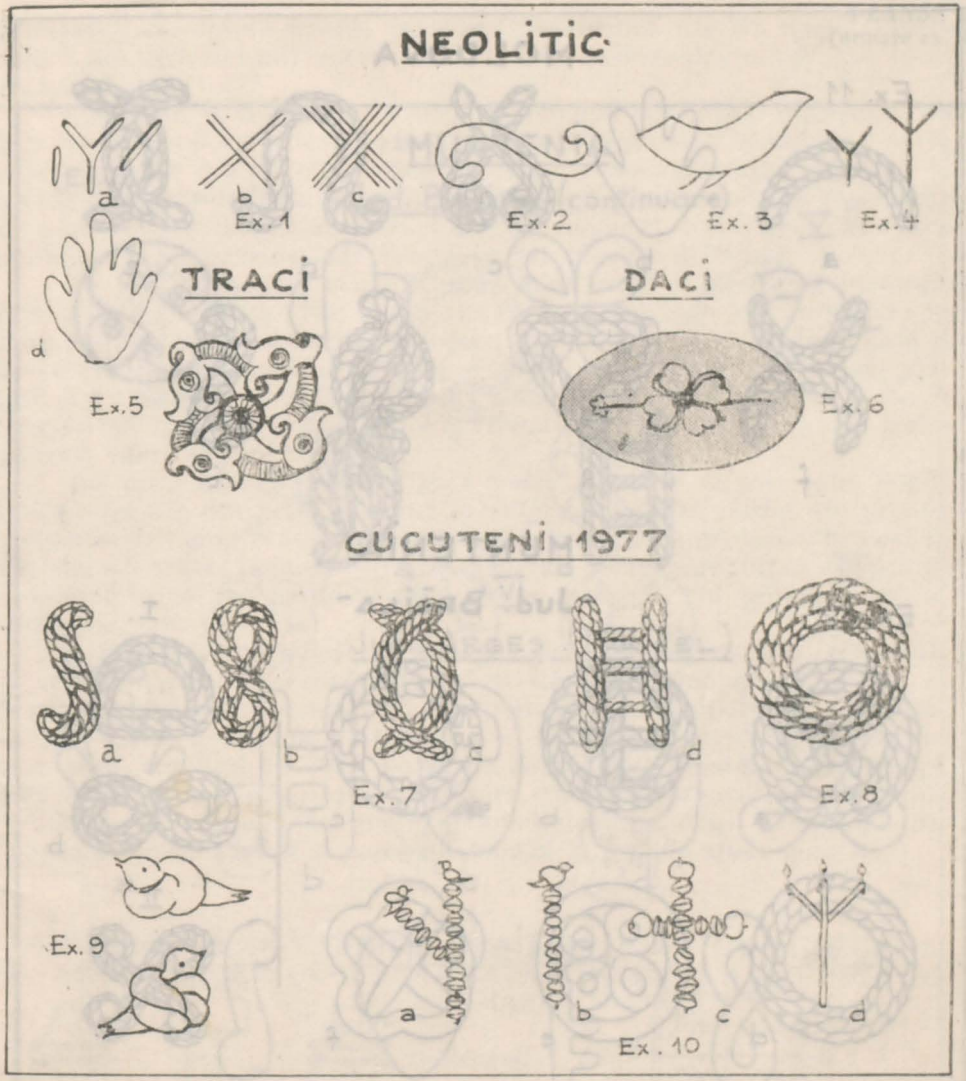
Toate aceste dovezi certe ne conduc către posibilitatea de observare a procesului de continuitate și în domeniul existenței spirituale. În special, referindu-ne la ceremonialul funebru, în care putem presupune că ginta, tribul își aveau un rol important alături de credințele respective.

Pe această cale, ținem să menționăm că și prezența muzicii și a stilului de execuție a bocetului în sistemul de proză melopeică, atestat în folclorul românesc ca reprezentînd stratul cel mai arhaic, constituie un veritabil document de legătură. Dacă acest sistem este consemnat pentru perioada antică [71], el putea să constituie o realitate și a timpului neolitic.

Nu ni s-a părut deloc întîmplătoare prezența la Cucuteni — ca de altfel în cea mai mare parte din țară — a bocetului în sistemul de proză

[71] Ghizela Sulițeanu, *The Traditional System of Melopeic Prose of the funeral songs recited by the Jewish Women of the Socialist Republic of Romania*, în *Folklore Research Center Studies*, vol. III, Hebrew University of Jerusalem, 1973.

https://biblioteca-digitala.ro



NEOLITIC

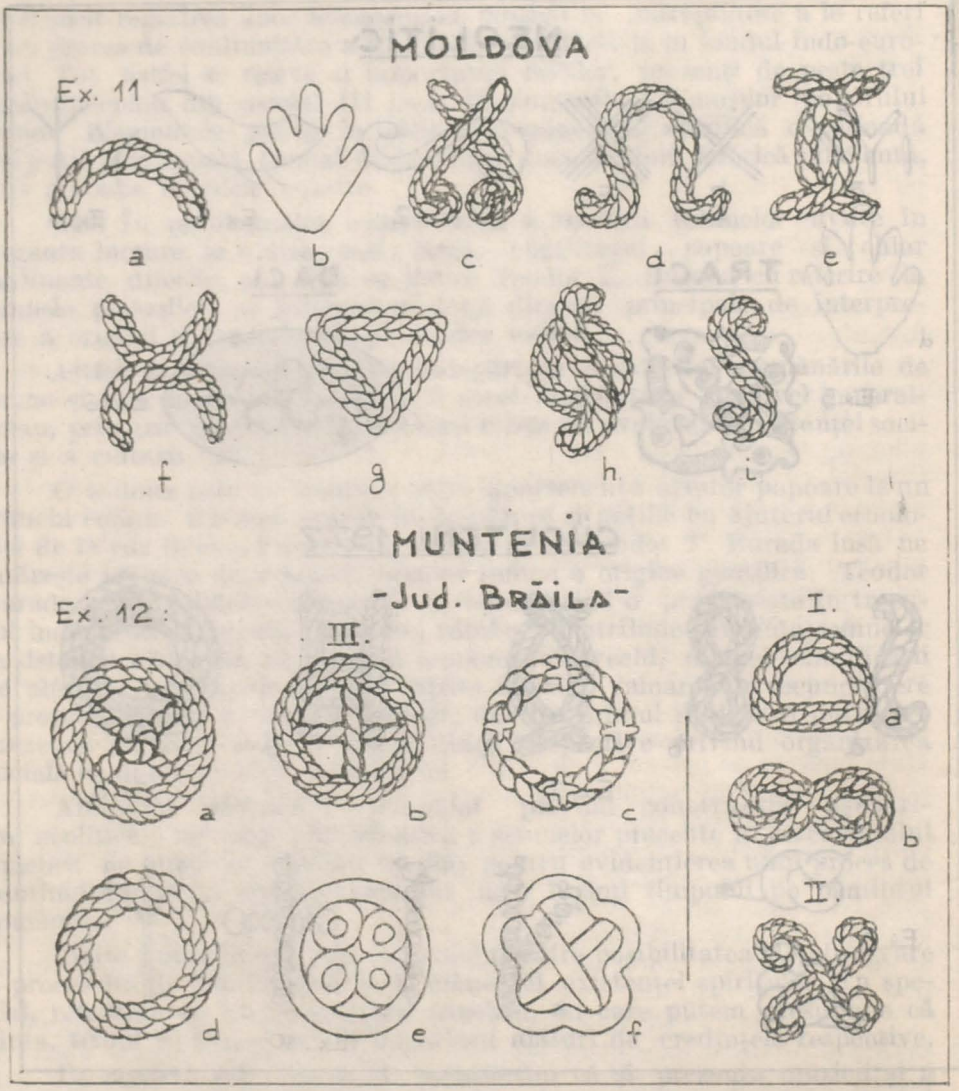
Ex. 1: a, b, c) Incrustații pe blocuri de piatră și vase de lut (d). *Ex. 2.* Figură specifică cucuteniană. *Ex. 3.* Pasărea. *Ex. 4.* Semne pe căni de pământ și pe opaițe de cult, aflate la muzeele din : Tecuci, Bacău, Buzău. *Ex. 5.* Aplică *tracă* de argint. *Ex. 6.* Model pe scut *dacic* aflat pe „Columna lui Traian".

CUCUTENI 1977

Ex. 7. „Pomene" : a) „Sé", b) „Optar", c) „Jug", d) „Scară". *Ex. 8.* „Colacul cu cunună". *Ex. 9.* „Huluh". *Ex. 10.* „Pomuri" : a) „Șchioapa" („Săgeata"), b) „Sulița" („Dreapta", „Săgeata"), c) „Cruce", d) „Luminare".

https://biblioteca-digitala.ro

PLANȘA II



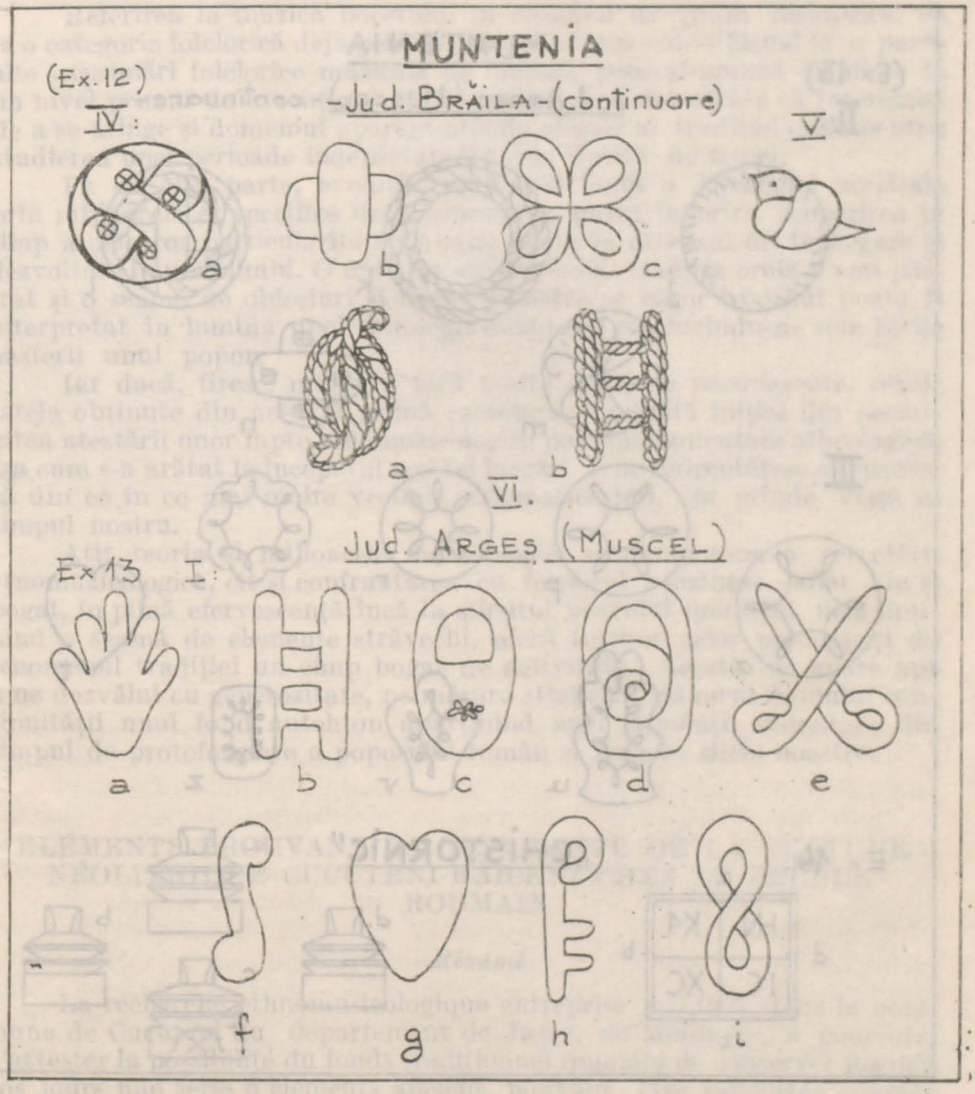
Alte „Pomene" din MOLDOVA

Ex. 11: a) „Potcoava", b) „Mina", c) „Foarfeca", d) „Potcoava" (?), e) „Fintina", f) „Ha", g) „Crestăți", h) „Plosca", i) „Sfințișori".

MUNTENIA, jud. Brăila

„*Ex. 12:* „Capete": I. „Călăvii" (a, b), II. „Colac", III. „Colăcei" (Arangheli): a) „Aranghel întreg", b) „Aranghel jumătate", c) „Aranghel", d-e-f) „Colăcei".

https://biblioteca-digitala.ro



MUNTENIA, jud. Brăila

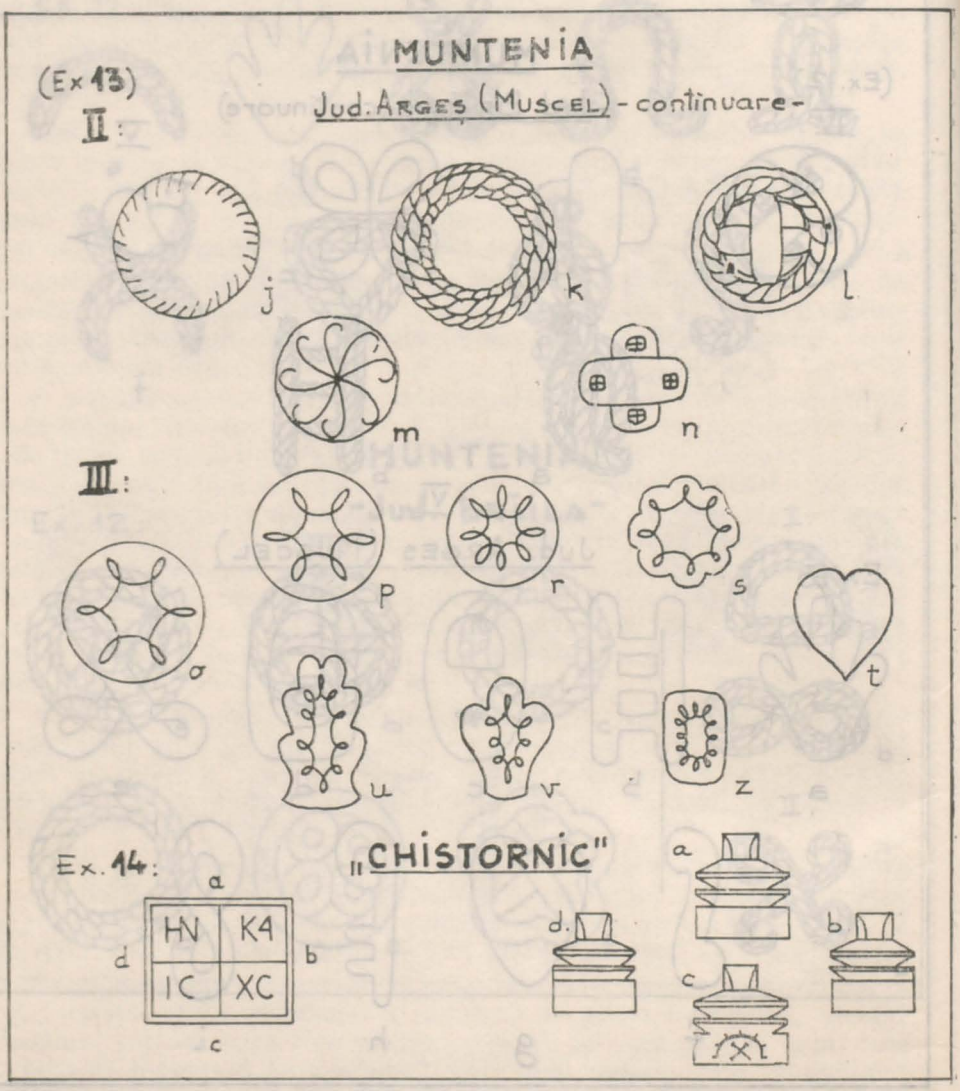
IV. „Prescură": a) tip. Traian, b) tip. Gropeni, c) „Prescura cu ochișori" tip. Traian. V. „Porumbel". VI. „Plosca" (a), „Scara" (b).

MUNTENIA, Muscel, jud. Argeș

Ex. 13: I. „Figuri la pomenirea de șase săptămîni" : a) „Mîna", b) „Scara", c) „Lacăt", d) „Stomac", e) „Foarfecă", f) „Aranghel" („Oase"), g) „Inima", h) „Cheia", i) „Optar".

https://biblioteca-digitala.ro

PLANȘA IV
(urmare ex. 13)



MUNTENIA, Muscel, jud. Argeș

j) „Soarele".
II. Figuri și pentru ceremonialul înmormîntării : k) „Colacul din vîrful «Mărului»", l) „Naporojnia", m) „Colac", n) „Prescură".
III. „Păpușele" din turtă dulce : o) „Rotundă mare", p) „Rotundă mijlocie", r) „Rotundă mică", s) „Rotund", t) „Inimioară", u) „Păpușe mare", v) „Păpușe mică", z) „Stogărel".
Ex. 14. „Chistornic" din jud. Brăila.

https://biblioteca-digitala.ro

melopeică, de natură liberă, premodala tricordică (de tip major) și tritonică (de tip la-sol-mi) reprezentînd în zilele noastre stratul cel mai vechi de bocet [72].

Referirea la muzica bocetului în sistemul de proză melopeică, ca la o categorie folclorică deja perfect conturată muzical — lăsînd la o parte alte exprimări folclorice muzicale de natură general-umană și aflate la un nivel primar de execuție — [73], a urmărit să demonstreze că încercarea de a se atinge și domeniul aparent atît de efemer al tradiției orale pentru studierea unei perioade îndepărtate nu este lipsită de temei.

Pe de altă parte, evoluția mult mai lentă a tipologiei muzicale prin mijloacele ei specifice de exprimare a putut favoriza acoperirea în timp a oricăror particularități verbale, aflate în procesul de închegare și dezvoltare a unei limbi. O dată cu aceasta însă, tradiția orală a mai păstrat și o seamă de obiceiuri și tipuri narative al căror conținut poate fi interpretat în lumina unei mitologii românești conducîndu-ne spre zorile nașterii unui popor.

Iar dacă, firesc, mai sînt încă multe elemente necunoscute, rezultatele obținute din această primă cercetare — pornită inițial din necesitatea atestării unor fapte etnomuzicologice pe o fundamentare arheologică, așa cum s-a arătat la începutul acestei lucrări — ne îndreptățesc să sperăm că din ce în ce mai multe vestigii, enigmatice ieri, vor prinde viață în timpul nostru.

Atît teoria și mijloacele metodologiei contemporane a cercetării etnomuzicologice, cît și confruntarea cu folclorul românesc, aflat viu și bogat, în plină efervescență încă la sfîrșitul veacului douăzeci, însă deținînd o seamă de elemente străvechi, oferă tuturor celor preocupați de fenomenul tradiției un cîmp bogat de activitate. Acesta ne apare apt a ne dezvălui cu generozitate, pe măsura studierii, tezaurul filonului continuității unui fond autohton aparținînd unei populații sedentare din timpul de protoformare a poporului român și pînă în zilele noastre.

ÉLÉMENTS PROUVANT LA CONTINUITÉ DE LA CULTURE NÉOLITHIQUE CUCUTENI-BĂICENI CHEZ LE PEUPLE ROUMAIN

Résumé

La recherche ethnomusicologique entreprise en 1977 dans la commune de Cucuteni du département de Jassy, en Moldavie, a poursuivi d'attester la possibilité du fonds traditionnel roumain de conserver jusqu'à nos jours une série d'éléments anciens, pouvant être rapportés — grâce aux témoignages archéologiques — à la période néolithique. Le matériel de travail d'où l'on a commencé la recherche, a été : I. la coutume

[72] Și din care a evoluat, sub influența cîntecelor rituale, bocetul versificat, cu care de altfel și coexistă în mai multe zone din țară. Vezi Ghizela Sulițeanu, *Bocetul din Muntenia. Asupra unui sistem de proză melopeică în folclorul muzical*, ms. aflat la Biblioteca Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din R.S. România, București, 1971.

[73] Ca, de pildă, onomatopeele melopeizate folosite la adormirea copilului sau la strigătele de muncă forestieră, vînătoare, ori la chematul la mîncare al animalelor și păsărilor domestice.

https://biblioteca-digitala.ro

d'enterrer un pot contenant des produits céréaliers arrosés de vin et d'huile à l'Est de la maison qu'on est en train de bâtir; II. les signes-figures sur des blocs de pierre (ex. 1 a, b, c) et III. le dessin de la poterie du type néolithique spécifiquement cucutenien (Ex. 2).

Les informations recuiellies à Cucuteni et ailleurs, tout comme les objets exposés en divers musées de Roumanie et de l'étranger, montrent que les signes figurant sur les blocs de pierre de construction sont les mêmes que ceux existant sur les figurines en pâte (préparées par les femmes spécialistes) et sur les bâtonnets de bois (confectionnés par les hommes) pour le cérémonial funèbre.

La présence jusqu'à nos jours de quelques-uns de ces signes, dans d'autres coutumes aussi, comme par exemple les entailles au but de marquer le bois de radeau, ou sur les piliers des maisons et des portes, ou sur les piliers des tombeaux, ou comme modèles stylisés pour les tissus indique des réminiscences de certaines notations d'origine gentilice des importantes formations tribales, possiblement investies à l'origine aussi avec une signification cultuelle. Tous ces signes, de même que certaines manifestations du folklore musical, telle par exemple la lamentation accompagnée de flûte, signalée dès l'antiquité chez les Thraces, ou l'utilisation du système de prose mélopéique dans les lamentations, ont mis en évidence un processus de continuité spirituelle et matérielle dans l'existence du peuple roumain.

https://biblioteca-digitala.ro

„TÎRGUL SĂRUTULUI" DE LA HĂLMAGIU. UN STRĂVECHI OBICEI POSTMATRIMONIAL DIN ȚARA ZARANDULUI

GHEORGHE PAVELESCU

În numeroase scrieri etnografice, turistice și literare este amintit un așa-numit „tîrg" sau „bulci" al sărutului, ce se ținea în prima sîmbătă din postul mare, numită „sîmbăta lui Toader". Descrierea acestui „tîrg" și explicațiile ce i s-au dat ne-au trezit interesul de a-l cunoaște mai de-aproape. În consecință, în cursul lunii august 1972, ne-am deplasat la Hălmagiu și în cîteva sate apropiate, pentru a reconstitui din amintirile bătrînilor imaginea cît mai veridică a acestui fenomen social [1].

În realitate, acest „tîrg" nu se deosebea de celelalte patru „tîrguri de țară" ce se țineau la Hălmagiu — la *Florii*, *Sîmpetru*, *Sîntămăria Mică* și *Sf. Nicolae* — decît printr-un singur aspect : ținîndu-se în prima sîmbătă după lăsatul postului mare, participau la el și tinerele perechi căsătorite în „cîșlegi". De obicei nevestele veneau însoțite de *soacre* și erau îmbrăcate în costumul de mireasă, purtînd pe cap „ceapță" și „cunună". Cu această ocazie, mireasa își *săruta* rudele și cunoscuții mai apropiați, veniți din alte sate, oferindu-le să bea vinars din ulcioare sau sticle frumos împodobite. Aceștia, o dată cu *urările de noroc în căsătorie*, cinsteau pe mireasă cu bani. Ținînd seama că „tîrgul Sîntoaderului" era primul prilej al celor căsătoriți în „cîșlegi" — cînd se făceau cele mai multe nunți — de a-și întîlni rudele și cunoscuții din satele mai îndepărtate, „sărutul nevestelor" apare ca un fenomen explicabil din punct de vedere social.

Probabil că numai datorită unor exagerări sau denaturări, dar mai ales unor observații superficiale, s-a ajuns să se atribuie acestui „tîrg" — de către unii autori — și un caracter carnavalesc. În realitate, „tîrgul sărutului" este un fenomen social *normal*, indicînd supraviețuirea unui vechi rit postmatrimonial, înrudit cu „calea-primară", dar mai ales cu „scosul la biserică" și „ieșitul la vadră", întîlnite în alte regiuni ale țării.

Cea mai veche descriere a acestui „tîrg al sărutului" — după informațiile de pînă în prezent — o întîlnim în studiul lui Ioan Slavici : *Românii din Ungaria, Transilvania și Bucovina* (1881) [2]. Ioan Slavici își amintește că bîlciul era mai cu seamă *o sărbătoare de întîlnire* și de *veselă petrecere* a oamenilor, cu lumea cea multă, cu oamenii ce vin ca să se vadă și cu fetele

[1] Principalii informatori au fost : din *Hălmagiu* : Ilie Tircus, 81 ani, Ion Sida, 81 ani și Aurel Cătană, 79 ani (20 aug. 1972) ; din comuna *Vîrfuri* : Nicoară Toma, 88 ani, Nicoară Adam, 63 ani și Nicoară Anișca, 58 ani (25 aug. 1972) ; din *Rișculița* : Petru Rișcuță, 70 ani (21 aug. 1972). Au mai fost culese informații din localitățile : Obîrșia, Dobroț, Leaoț, Crișan, Cristior (22—23 aug. 1972).

[2] Ioan Slavici, *Die Rumänen in Ungarn, Siebenbürgen und der Bucovina*, Wien, 1881, 236 p. (Despre tîrgurile de la Găina și Hălmagiu, p. 126—128).

https://biblioteca-digitala.ro

și *nevestele tinere gătite ca de nuntă* [3]. În anul următor (1882), un autor maghiar, I. Kanyaró, publică un articol despre tîrgurile moților, între care și „tîrgul nevestelor" de la *Brad* și cel de la *Hălmagiu*, cu obiceiul *„vînzării sărutului"* nevestelor noi [4]. Obiceiul este descris și de etnograful german Rudolf Bergner în lucrarea sa despre *Transilvania* (1884) [5].

Dar abia prin apariția remarcabilei monografii etnofolclorice a lui Teofil Frîncu și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni* (1888), avem la dispoziție una din cele mai amănunțite descrieri — realizată probabil *de visu* — a acestui străvechi obicei. „Dacă în ziua de Sîntoader e timp frumos, bulciul de la Hălmagiu *geme de nevestele tinere*, care fiind fecioare s-au măritat în timpul fruptului. La acest tîrg merg nevestele nouă din comunele Țărmure, Ociu, Ocișor, Poenari, Țuhești, Bănești, Hălmăgel etc., la care *se alătură și nevestele nouă din Hălmagiu*. Trebuie să însemnăm că numai nevestele care au fost fete merg la tîrg, iar nu și văduvele căsătorite din nou. Nevestele care au *soacre* pleacă împreună, iar care n-au, se însoțesc două și cîte trei, *foarte frumos gătite* și *cu cununile de mireasă pe cap*. De multe ori le duc *socrii* și chiar *bărbații* lor cu carul și cu căruțele pînă la Hălmagiu, unde nu se preumblă deloc singure prin tîrg. Fiecare are în mînă cîte un ulcioruț frumos împestrițat și umplut cu vinars.

Ajungînd nevestele la Hălmagiu, tîrgul are o înfățișare interesantă. *Voia-bună, rîsul și gluma e caracteristica acestui tîrg*. Dis-de-dimineață nevestele încep a umbla prin tîrg însoțite de *soacre* sau cîte două și cîte trei și întîlnind rudenii și cunoscuți, sau văzîndu-i din depărtare, aleargă la ei și îi sărută ; iar aceștia le cinstesc cu bani, începînd de la crețari și pînă la florini. Cu străinii sînt în mare rezervă, căci *a rămînea nesărutată e cea mai mare ocară*. Numai cînd nevasta e sigură că nu va fi refuzată, sărută și pe străin.

Sărutatul se întîmplă pe strade, prin birturi și prin case, pe la cunoscuți. După sărutat, nevasta primind cinstea, ea mulțumește închinînd din ulcior. A nu bea înseamnă a batjocori nevasta și pe ai săi. A fi sărutat de o nevastă din Hălmagiu la Sîntoader însemnează a fi om de frunte și de omenie. Oamenii prăpădiți, ticăloșiți sau rău îmbrăcați sînt ocoliți" [6]. (Toate sublinierile din text ne aparțin — G.P.)

Materialul publicat de Frîncu — Candrea a fost prelucrat pentru cititorii de limbă germană de către N. Comoreanu (1889) [7] și de Moldovan

[3] Apud Ion Faiter, *Trecător prin tîrguri și iarmaroace*, București, Ed. Sport-Turism, 1982, p. 84.

[4] Kanyaró I., *Topánfalvi vásár . Sajátságos havasi vásárok. Brádi csokgeinai, leány-vásár. Lupsai táneszszokás...* [Tîrgul de la Cîmpeni. Tîrguri speciale de la munte : tîrgul sărutului de la Brad și tîrgul de fete de la Găina. Jocul de la Lupșa], în *Kolozsvári Közlöny*, Cluj, 1882, p. 552, 556, 560, 564, 568, 572.

[5] Rudolf Bergner, *Siebenbürgen. Eine Darstellung des Landes und der Leute* [Transilvania. O prezentare a țării și a oamenilor], Leipzig, 1884. (Tîrgul sărutatului de la Hălmagiu, p. 179). Apud A. Fochi, *Bibliografia*, p. 601.

[6] Teofil Frîncu și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții). Scriere etnografică*, 1888, 303 p. (Tîrgul „de sărutat" din Hălmagiu, p. 53—56).

[7] N. Comoreanu, *Aus dem Buche der Motzen von T. Frîncu und G. Candrea. I. Der „Frauenmarkt" oder „Kussmarkt" zu Hălmagen in Siebenbürgen*. [Din cartea despre moți a lui T. Frîncu și G. Candrea I. „Tîrgul nevestelor" sau „tîrgul sărutului" din Hălmagiu în Transilvania], în „Das Literarische Rumänien", București, 1889, nr. 1, p. 99—104. Apud A. Fochi, *op. cit.*, p. 102.

https://biblioteca-digitala.ro

Gergely pentru cei de limbă maghiară (1890) [8]. Date sumare despre „tîrgul de sărutat" din Hălmagiu întîlnim și într-un articol al lui György Lajos (1893) [9].

A doua lucrare mai importantă, după cea a lui Frîncu — Candrea, care descrie tîrgul de la Hălmagiu este monografia lui Silvestru Moldovan, *Zarandul și Munții Apuseni ai Transilvaniei* (1898). Autorul arată că Hălmagiul are tîrguri mari și vestite, la care se adună locuitorii din 60—80 de sate aflătoare împrejur. „Unul dintre aceste este tîrgul sau bulciul Sîn-Toaderului, cel mai vestit dintre toate, pentru că la acest bulci există un obicei, care nu se află nicăieri la români. E adecă obiceiul ca la bulciul Sîn-Toaderului nevestele nouă, venite la tîrg, *sărută pe rudenii, cunoscuți și străini*, pe uliță sau oriunde îi întîlnesc, iar *aceștia le cinstesc cu bani*. De la acest obicei bulciul Sîn-Toaderului de la Hălmagiu se mai numește și *bulciu sărutatului*, *tîrgul de sărutat* și *tîrgul nevestelor*" [10].

În 1899 apare remarcabila monografie etnofolclorică a lui Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români* [11]. În vol. II, închinat sărbătorilor din postul Paștilor (Păresimi), găsim un amplu capitol despre credințele și obiceiurile practicate de poporul român la Sîn-Toader: culegerea de plante medicinale, încurarea cailor, înfrățirea și însurățirea tinerilor, spălarea părului cu floare de corn, vrăji și farmece. E prezentat și bulciul sărutului după informațiile lui Frîncu — Candrea. Referindu-se la *polivalența folclorică* a Sîn-Toaderului, Marian afirmă, pe drept cuvînt, că acesta „*nici nu este un sfînt în înțelesul bisericesc* [el nu figurează printre sfinții bisericii ortodoxe], *ci pur și simplu o ființă mitologică*", de care sînt legate o mulțime de practici, specifice mai ales tineretului [12].

Informații sumare despre „tîrgul sărutului" de la Hălmagiu mai găsim și în lucrarea *Aspecte din Munții Apuseni* (1925) de Traian Mager [13]. „Nevestele tinere, măritate în «cîrstlegi» vin însoțite de mamele *soacre* la Hălmagiu la *bulciul* din întîia săptămînă a postului mare. *Mama soacră oferă cinste*, dintr-o sticlă, *bărbaților cunoscuți*; *nevasta oferă gură* [sărută], iar *cel cinstit oferă bani*". De aceea „bulciul" de la Sîn-Toader se mai numește, scrie Traian Mager, și „*bulciul la gură dulce*", precizînd că acest obicei începe să se piardă [14]. Lucrările mai recente, cu caracter turistic, amintesc de asemenea tîrgul de la Hălmagiu, bazîndu-se în general pe informațiile din Ioan Slavici și Frîncu — Candrea [15].

Folcloristul Ion Mușlea, în studiul *Tîrgurile de la Găina și Călineasa în însemnările călătorilor, savanților și literaților* (1963), amintește și dînsul,

[8] Moldovan Gergely, A *halmagyi csokvasar* [„Bilciul sărutului, tîrgul nevestelor" de la Hălmagiu], în „Kolozsvár", 1890, nr. 78. Apud A. Fochi, *op. cit.*, p. 103.

[9] György Lajos, *A gainai leanyvasar Hajdan es most*, în „Erdely", 1893, 2, p. 261. Apud Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, 1972, vol. II, p. 375.

[10] Silvestru Moldovan, *Zarandul și Munții Apuseni ai Transilvaniei*, Sibiu, 1898, p. 35.

[11] Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, 1899, vol. II, 310 p.

[12] Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, p. 36. Amintim că și la bulgari Sîntoaderul se bucură de o atenție deosebită. În această zi se practică între neamuri „sărutul de iertare" la început de post. (Informație dată de pr. Victor Bunea.)

[13] Traian Mager, *Aspecte din Munții Apuseni*, 1925, 128 p.

[14] Traian Mager, *op. cit.*, p. 12—13.

[15] Cf. M. I. Pascu, *În jurul Munților Apuseni*, 1967, p. 50. Vasile Netea, *Munții Apuseni. Muzeu istoric și panteon al poporului român*, 1977, p. 181—182. Ion Faiter, *Trecător prin tîrguri și iarmaroace*, 1982, p. 84. Ioan Șerb, „*Tîrgul sărutărilor*", poezie apărută în revista „Săptămîna culturală a Capitalei", nr. 624 din 19.XI.1982.

https://biblioteca-digitala.ro

într-o notă, despre „tîrgul de sărutat" din Hălmagiu, după articolul lui György Lajos (1893), sau de „bulciul la gură dulce", după Traian Mager, precizînd că tîrgurile din Hălmagiu și Brad sînt distincte de nedeile sau alte serbări populare, cum erau și cele de la Găina și Călineasa [16]. Reținem din studiul lui Ion Mușlea că un „tîrg al sărutului", ca cel de la Hălmagiu, exista și la *Brad*. Informația revine și la Vasile Netea, tot cu un caracter sumar : „Obiceiul se practică, pe o scară mai redusă, și la tîrgul de primăvară de la Brad" [17]. Despre un tîrg al sărutului care se ținea la Brad amintea și publicistul maghiar Kanyaró încă din 1882 [18]. Probabil că obiceiul nu s-a mai păstuat la Brad decît pînă la începutul acestui secol, în timp ce la Hălmagiu el a supraviețuit pînă la cel de al doilea război mondial.

Informatorii chestionați de noi (1972) și-l aminteau destul de concret, oferindu-ne, prin descrieri verbale, aspecte pitorești ale tîrgului de altă dată. Mai întîi toți informatorii precizează că la Hălmagiu nu se spune „tîrg", ci „bulci", probabil de la cuvîntul unguresc „bolcsu" care înseamnă de fapt tot tîrg. Hălmagiul avea, pe lîngă tîrgul săptămînal de simbăta, cinci „bulciuri" : „Bulciul Sîntoaderului", în prima simbătă din postul mare, al „Fluriilor", în simbăta Floriilor, „a lu Sînchetru", în „dricu verii" (29 iunie), „bulciu Sîntămăriei Mici" (8 sept.) și „bulciu Sînbarburei" (6 dec.). Ca aspecte social-economice aceste „bulciuri" nu se deosebeau prea mult unul de altul. Ele erau prilejuri de afaceri comerciale, de relații sociale, de petrecere și voie-bună. „Ca *marfă* toate bulciurile erau la fel. Unde-i monumentul eroilor [din 1918] erau meșteșugarii, pe altă stradă erau bucatele, în altă parte tîrgul de miei" [19]. „Tîrgul de vite era pe lîngă valea Hălmăgelului ; tîrgul de porci, mai din jos de vite, către gară ; tîrgul de cai tot lîngă vite. Tîrgul de oale era de altă parte. Veneau olari de la Tîrnoviță, Hălmăgel și Obîrșia. Erau șetre cu bocanci, cisme, opinci. Pălării veneau mai ales de la Pîncota și Sîntana ; erau croitori cu haine [confecții], stofe, pînzeturi. Veneau femei cu jirebii, cu țesături de casă [pînză și stofe], cojocari de pe la Abrud și Brad, curelari cu opinci și hamuri de cai. Pe drum erau fete și feciori. Erau șetre cu cercei, mărgele, pene de luau feciorii, prime [panglici] în toate culorile, «zgardă» din mărgele cu cîte 5—6 rînduri de puneau fetele la grumazi. Erau apoi șetre cu carne de oaie, «frigărițe» [un fel de grătare] pe care se frigea clisă, cîrnați și costițe de porc. Lîngă monumentul eroilor erau zece șetre cu carne de oaie. Erau unii care tăiau 10—20 de oi. Din măruntaie de miel, amestecate cu pătrunjel, se făcea un fel de drob numit «cudcuș», foarte apreciat. Alături se fierbeau «virșli» [cremvurști] sau se făceau «cocoși» [floricele] cu ciuru. Se cumpăra «coji» de pită, adică diferite forme de pîine. Era și băutură. Birturile forfoteau de lume. Tinerii beau mai mult «mied». Îl făceau muierile bătrîne din zahăr ars, stins cu apă și servea cîte un păhar. Se mai consuma bere, țuică și vin. «Bulciul» ținea de dimineața pînă la amiazi ; cînd era vreme frumoasă, ținea și mai mult" [20]. La el participau locuitorii din 38 de sate, care „gravitează" spre Hălmagiu. Obiceiul „sărutului" îl prac-

[16] Ion Mușlea, *Tîrgurile de la Găina și Călineasa în însemnările călătorilor, savanților și iteraților*, în vol. *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, p. 349—388.

[17] Vasile Netea, *op. cit.*, p. 182.

[18] Vezi mai sus nota 4.

[19] Hălmagiu, Ilie Tircuș, 81 ani.

[20] Virfuri, Nicoară Toma, 88 ani.

https://biblioteca-digitala.ro

ticau însă numai locuitorii satelor din jurul Hălmagiului : Vîrfurile, Leasa, Bodești, Mermești, Tisa, Cristești, Ionești, Poienari, Tălagiu, Hălmăgel, Măgulicea, Lazuri. Unii, care erau mai departe, plecau pe la orele patru dimineața pe jos sau cu săniile.

Toate perechile tinere, căsătorite între posturi, veneau la „bulciul" Sîn-Toaderului *în costum de nuntă*, fiind însoțite și de *nănași*. „Nevestele tinere aveau pe cap «ceapță»], făcută de femei din pînză albă [jolj], cusută cu «brînca » [mîna] și cu multe culori : roșu, albastru, verde. Se lega sub barbă. Fetele or fost cu chică pînă la brîu. Cînd se măritau își făceau «conciu», își puneau părul pe un băț numit «îndre ». Peste ceapță se punea *cununa de mireasă*, făcută din sîrmă cu flori artificiale, cumpărată din prăvălie. Nevestele aveau «cămeșe » de cînepă, cusută la «pumnari » cu brazi [motivul «brădulețul »], la piept iară cu brazi. Aveau poale [separate], cusute pe din dos cu brad și cipcă. Peste poale, în față, o cîrpă albă «goală » [nu cusută]. Erau încălțate cu cisme. Pe deasupra aveau «țundre » albe, făcute de muieri. Erau încinse cu brîu lat de trei degete, roșii și vinete.

Mirele, în cap avea «clop » ori «cușmă » neagră, cămeșe de pînză cusută de mireasă. Era cusută cu ață albă, avea «hudițe » [tăieturi] și pene. Avea curea neagră, izmene sau cioareci, cisme sau opinci "[21]. "Bunică-mea [avea 12 ani la 1848] spunea că veneau în port românesc, caracteristic fiecărui sat. Fiecare sat avea țundra lui. Unele erau bleumarin, negre, cu cusături roșii, negre și albastre. Ocișorencele aveau țundre cu albastru și tricolor. Veneau de la Măgulicea, Lazuri și Vîrfuri cu cele mai frumoase costume. Fiecare sat avea cojocul lui" [22].

„Părechile care se căsătoreau în « chișlegi » [de la Crăciun pînă la postul Paștilor] veneau cu *nănașii* la «bulciul » Sîntoaderului. Și cînd intrau în «piață », nevestele cele nouă, pe cine vrę ele, să țîpa și-l pupa pe obraz, în gură, unde îi venea la îndemînă. Și atunci acela trebuia s-o cinstească cu 2—3 pînă la 5 lei. Săruta pe rude, prieteni, cunoscuți. Mirele stătea lîngă ea și se uita" [23]. În afară de cunoscuți mai erau sărutați diferiți negustori, mai ales comercianți de haine femeiești numiți „toți", de origine cehi sau slovaci. Unii dăruiau chiar sume mari, pînă la o coroană, ceea ce reprezenta prețul unui cojoc [24]. Informatorii din Hălmagiu precizează că „numai *țăranii* făceau lucrul ăsta [sărutul nevestelor], *noi nu făceam, numai cei din satele vecine*. Închinau cu ei muierile, dar și cu vînzătorii de textile, că le da bani mai mulți" [25].

Datina sărutului la tîrgul Sîn-Toaderului este desigur străveche, „poate de pe vremea dacilor", cum se exprimă un informator (Ilie Tircuș), și nu i se cunoaște originea. Totuși, unii informatori au încercat să dea o explicație realistă acestui obicei. „Nevestele măritate «între posturi » *veneau la Hălmagiu să se întîlnească cu neamurile din alte sate, la noi satele fiind mai depărtate*" [26]. Sau : „Vin la «bulci » *să cinstească pe nași* și să cheltuiască banii cîștigați la nuntă" [27]. Aceste sumare indicații, cît și faptul că

[21] Vîrfuri, Nicoară Toma, 88 ani.
[22] Hălmagiu, Aurel Cătană, 79 ani.
[23] Vîrfuri, Nicoară Toma, 88 ani.
[24] Hălmagiu, Ilie Tircuș, 81 ani.
[25] Hălmagiu, Ion Sida, 81 ani.
[26] Hălmagiu, Ion Sida, 81 ani.
[27] Rișculița, Petru Rișcuță, 70 ani.

https://biblioteca-digitala.ro

tinerii mergeau la „bulci" îmbrăcați în *costumul de nuntă*, fiind însoțiți de *nănași* sau de *soacre*, ne îndreptățesc să credem că obiceiul „sărutului" derivă dintr-un rit postmarital echivalent cu ceea ce în folclorul românesc din alte zone poartă numele de „calea primară", „scosul la biserică" sau „ieșitul la vadră".

Din numeroasele materiale publicate de Sim. Fl. Marian în *Nunta la români* (1890) cităm cîteva exemple: „La o săptămînă după cununie sau și mai tîrziu ... fac părinții miresii o petrecere familiară, la care poftesc pe însurăței, pe părinții mirelui, pe nunii cei mari și pe neamurile cele mai de aproape ... Și fiindcă nevasta de cum s-a măritat și pînă în ziua aceasta nu s-a dus nici măcar pe un minut la părinții săi [...] și fiindcă, în sfîrșit, calea ce o face acum la părinții săi este prima după cununie, de aceea în Bucovina ea se numește *calea primară*". În Moldova, tinerii căsătoriți se duc la părinții nevestei abia a doua duminecă după cununie [28]. În Munții Apuseni tinerii căsătoriți se duc la părinții miresei în a șasea duminecă după cununie și aceasta se numește *calea-prea-mare* [29]. „În unele locuri din Bucovina, precum bunăoară în orașul Siret, au datina românii de a scoate pe tînăra nevastă la o săptămînă după cununie sau și mai tîrziu la biserică sau a ieși cu dînsa la vadră. *Nuna cea mare trebuie* în această zi numaidecît *să meargă cu tînăra nevastă la biserică*. După liturghie, de-ar fi orișice persoane mai însemnate decît dînsele în biserică, nuna mare ia mai întîi nafură, după dînsa nevasta cea tînără, și apoi celelalte persoane. După împărțirea nafurei se duc toați oaspeții, care sînt poftiți, dar mai ales neamurile cele mai apropiate la o crișmă, unde tînăra nevastă le plătește de beut o *vadră* de beutură, de unde și expresia de « *ieșitul la vadră* »" [30]. Obiceiul se practica și în Scheii Brașovului, tot în prima duminecă după nuntă, cînd „*nașa* o scotea pe cea tînără la biserică, era « scosul bisericii ». Și din biserică cînd ieșia, o ducea la ea și chema și pe alte neveste. Le făcea cinste cu covrigi, jimble, ori cu gogoși și cornuri, de era în dulce; ca băutură se servea rachiu încălzit și îndulcit cu miere" [31].

Materiale despre *calea primară* sînt publicate și de Elena Sevastos în *Nunta la români* (1889) [32], Artur Gorovei în *Datinile noastre la nuntă* (1910) [33], Ernest Bernea în *Nunta în Țara Oltului* (1967) [34] și Ion Mușlea, Ov. Bîrlea în *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu* (1970) [35]. Poate nu e lipsit de interes să amintim că și în Țara Oltului tinerii căsătoriți sînt invitați duminica, la o săptămînă după nuntă, de socrii mici la masă. „Pînă la acest ospăț, fata lucrează mai mult prin curte. Nu merge nicăieri în afară de gospodărie. De aici înainte e slobodă. O dată cu facerea acestui ospăț, nunta este cu adevărat sfîrșită și

[28] Sim. Fl. Marian, *Nunta la români*, 1890, p. 740.

[29] Frîncu — Candrea, *op. cit.*, p. 171.

[30] Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 743.

[31] G. I. Pitiș, *Nunta în Scheiu*, în „Revista nouă", I, 1888, p. 155—156.

[32] Elena Sevastos, *Nunta la români*, 1889, p. 340—341.

[33] Artur Gorovei, *Datinile noastre la nuntă*, 1910. Reprodus în vol. *Literatură populară*, 1976, p. 291—361 (p. 360).

[34] Ernest Bernea, *Nunta în Țara Oltului*, în vol. *Studii de folclor și literatură*, 1967, p. 51—135 (p. 18).

[35] Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, 1970, p. 445—446.

https://biblioteca-digitala.ro

noua gospodărie întemeiată" [36]. La aromânii grămoșteni, prima vizită a tinerilor căsătoriți se face miercuri după nuntă. Dacă părinții sînt din alt sat, această vizită se face după 1—2 luni de la căsătorie. „Mireasa *sărută* mîna tuturor celor mai în vîrstă decît soțul ei și primește *bani*" [37].

În contextul acestor materiale specifice întregului folclor românesc, participarea tinerilor căsătoriți și mai ales a nevestelor la „tîrgul sărutului" de la Sîn-Toader, însoțiți fiind și de nași, ne apare ca o supraviețuire a unui străvechi rit postmatrimonial prin care se încheie de fapt întregul ceremonial nupțial. Miresele tinere sînt scoase „în lume" să li se admire frumusețea și, în același timp, să-și cunoască neamurile din satele mai îndepărtate. Românii din partea vestică a Munților Apuseni, ne spune Slavici în nuvela *Pădureanca*, obișnuiau să zică : „Nora frumoasă e podoaba casei". Poate și din acest motiv, în timpurile mai vechi, soacra își însoțea nora la „tîrgul sărutului", pentru a se mîndri cu ea. Frîncu — Candrea amintesc de asemenea că românii din Munții Apuseni „țin mult la căsătorii și *e o mare fală* pentru un socru dacă are *o noră frumoasă* sau un ginere harnic și de neam, mergînd de-a dragul cu noii căsătoriți la tîrg" [38].

Probabil că, de-a lungul veacurilor, obiceiul a evoluat. La început erau sărutate numai neamurile — ca semn de înrudire și de cinstire. Aceștia dăruiau miresei bani, simbol al rodniciei, al belșugului. Mai tîrziu sărutul s-a extins și asupra cunoscuților, prietenilor și chiar a persoanelor străine. La fel s-a întîmplat și cu darurile de bani, ceea ce a făcut pe unii observatori superficiali să vorbească despre „vînzarea sărutului". Este desigur o interpretare greșită, așa cum s-a întîmplat și cu „tîrgul fetelor" de la Găina. În realitate „sărutul" nevestelor tinere, care se petrece în prezența *soților* și a *nașilor*, mai de mult a *soacrelor*, nu depășea limitele decenței. „La tîrgul Hălmagiului, scrie Silvestru Moldovan, spre a spulbera unele aluzii suspicioase, nu s-au petrecut niciodată lucruri rușinoase" [39]. Se pare că „bulciul sărutului" de la Hălmagiu era mai degrabă, am zice noi astăzi, un adevărat „festival al mireselor", în care se etalau tinerețea și frumusețea, o dată cu varietatea multicoloră a costumelor din Țara Zarandului.

THE "Kiss-Fair" AT HĂLMAGIU. AN ANCIENT POST-MARITAL CUSTOM IN "Zarand Land"

Abstract

In many ethnographic writings, tourist-guides and literary works one comes across the so-called "Kiss-Fair" held on the first Saturday in Lent, commonly referred to as "St. Toader's Saturday". The description of this fair as well as the various explanations regarding its origin entailed our taking a closer look at it. Consequently all through the month of August 1972 we visited Hălmagiu and several neighbouring villages so

[36] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 98.
[37] N. Gh. Caraiani și N. Saramandu, *Folclor aromân grămostean*, 1982, p. 473—474.
[38] Frîncu — Candrea, *op. cit.*, p. 54.
[39] Silvestru Moldovan, *op. cit.*, p. 39.

https://biblioteca-digitala.ro

that, by talking to the village elders, we should be able to reestablish the accurate image of this social event.

In actual fact this "fair" was but slightly different from the other four "country fairs" which ordinarily took place at Hălmagiu, i.e. on the last Sunday, before Easter — on St. Peter's Day (June 29 th), on Virgin Mary's Day (September 8th) on St. Nicholas' Day (December 6th). The already mentioned slight difference resided in the fact that the "Kiss-Fair" was held on the first Saturday in Lent and, among those attending it, there were newly married couples (wedded during the "cîșlegi" i.e. during the time-interval between Advent and Lent). Customarily the young wives came accompanied by their mothers-in-law and were wearing their bride's attire, having on their heads a "ceapță" (i.e. small knit cap embroidered with coloured beads) and a bride's wreath. On this occasion the bride would kiss her relatives and close-acquaintances, come from far-off villages to attend the fair, offering them "vinars" (plum-brandy) in beautifully decorated bottles or pitchers. Besides well-wishing relatives and acquaintances would also present brides with money.

Considering that "St. Toader's Day" was the first opportunity for the newly wedded (i.e. those married during the "cîșlegi" when weddings usually took place) to meet relatives and acquaintances living in far-off villages, "wife-kissing" emerges as an event with a definite social rationale.

Perhaps it was due to some exaggerated views or distortions, and more often, owing to shoddy accounts that the fair came to be regarded as some sort of carnival.

In actual fact the "Kiss-Fair" was a quite ordinary social phenomenon testifying to the survival of an ancient matrimonial ritual, reminding one of the "first-outing" (i.e. first visits paid by the newly weds), the "church leading" (taking young wives to church representing their first way-out" after wedding), or "bucket outing" (visiting god-parents, in itself an occasion to get presents), evinced in other parts of Romania.

https://biblioteca-digitala.ro

ELEMENTE ARHAICE ÎN SPIRITUALITATEA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

GABRIEL GHEORGHE

Ceea ce posedăm noi este consecința unei lungi istorii trecute.

M. Eminescu, mss. B.A.R. 2257, f. 255.

Romanii n-au făcut decît să întrerupă în Dacia lui Traian, în curs de două secole, preistoria, continuată cel puțin la începuturile evului mediu, care poate fi numit „o nouă preistorie".

Ap. Gh. I. Brătianu, *Les origines du peuple roumain*, 1939, p. 47.

Noi stăm înfipți cu toate rădăcinile noastre, de mii de ani, în neîntreruptă continuitate, în solul în care oasele strămoșilor noștri albesc alături de ale neamurilor care au rîvnit la bogățiile țării noastre.

Sextil Pușcariu, *Limba română*, vol. I, p. 417.

1. Generalități

În rîndurile de față, ne propunem să supunem atenției cîteva expresii, obiceiuri și credințe populare de largă răspîndire la țăranii români, ajunse pînă în contemporaneitate, care coincid, pînă la identitate, cu elemente similare menționate în *Cărțile Vedice* și în *Manava-Dharma-Sastra* (*Codul de legi al lui Manu*), opere pe care majoritatea savanților le consideră ca pe cele mai vechi monumente literare ale umanității. În această privință, J. Nehru (3, p. 77) scrie : „Profesorul Winternitz crede că izvoarele literaturii vedice datează din anul 2000 î.e.n. sau chiar din anul 2500 ... Majoritatea savanților contemporani consideră că imnurile *Rigvedei* datează din anul 1500 î.e.n. ... Indiferent de data exactă, este foarte probabil că această literatură este mai veche decît a Greciei și a Israelului și că, în realitate, este unul din cele mai vechi documente create de rațiunea omului și cunoscute nouă. Max Müller a numit-o «primul cuvînt rostit de omul arian». *Vedele sînt opera arienilor care au invadat bogatul pămînt al Indiei.* Ei *au adus* ideile lor, provenite din rădăcina comună din care a crescut *Avesta* în Iran și le-au dezvoltat pe pămîntul Indiei. Însăși limba *Vedelor* amintește uimitor de mult de *Avesta* și s-a constatat că *limba Avestei e* cu mult *mai apropiată de Vede decît limba Vedelor de sanscrita* în care a fost scrisă această epopee".

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 47—62, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

Elementele la care ne vom referi nu au mai fost găsite la alte etnii europene, dar nu excludem posibilitatea ca lipsa acestora să se datorească, în parte, și puținătății mijloacelor noastre de investigare. În acest caz, punerea lor în discuție ar putea prilejui, prin luările de poziție care s-ar ivi, eventuala lor aflare și în alte zone, ceea ce ar constitui, în sine, un beneficiu pentru etnografie prin lărgirea ariei pe care acestea se manifestă, contribuind astfel la sporirea cunoașterii în acest domeniu.

Deocamdată, aceste elemente se înfățișează ca singulare în cultura populară europeană, iar prezența lor în cele mai vechi monumente literare ale umanității este de natură să trezească uimire și reflecție. Coroborate însă și cu alte observații de același fel, ar putea aduce unele lumini privitor la cultura populară străveche din spațiul românesc și conturarea unor legături și raporturi cu alte culturi populare, din alte zone, în primul rînd a celor europene.

În ambele situații, prezentarea sinonimiilor observate apare ca oportună.

2. Elemente populare arhaice

2.1. *A da Iama-n (prin)...*

Cu circa 44 ani în urmă, în comuna Murgași, județul Dolj, am auzit pentru prima oară expresia menționată, într-un dialog ca acesta :

— Ai, țață, niște ouă?

— N-am domnule, că a dat *Iama-n găini...*

Sensul în care este folosită expresia, în acest caz, este acela că „nu are ouă pentru că i-au murit găinile", că dăduse Iama prin ele.

La vremea respectivă, am reținut expresia, i-am înțeles sensul, nici nu era prea greu, dată fiind evidența acestuia din context, fără să mă gîndesc la explicația prezenței ei în limbă.

Murgași se găsește la 22—24 km nord de Craiova, de care era legat, la momentul respectiv, printr-un drum de pămînt care în timpul ploilor devenea practic de nefolosit.

Am întîlnit aici persoane, mai ales femei, unele în vîrstă, care nu părăsiseră niciodată satul în care s-au născut, neajungînd nici măcar pînă la Craiova. Datorită pămîntului insuficient pentru hrănirea populației în continuă creștere (obișnuit 5—6 copii de familie), bărbații „migrau", ales toamna și iarna, în diferite orașe ale țării, în primul rînd în București și Craiova, unde se ocupau cu comerțul, mai ales ambulant, cu cobilița, aducînd la poartă : zarzavaturi și fructe, iaurt, gaz etc. Cu banii cîștigați se întorceau în sat căutînd să cumpere pămînt, să-și *fărîme* casele vechi și să-și clădească altele mai arătoase, să-și cumpere vite etc.

Copil fiind, dar îmbrăcat ca la oraș, nu de puține ori eram întrebat, pe uliță : al cui sînt. Și dacă răspundeam al lui Constantin Gheorghe confirmarea venea imediat : A, a' lui Tistă ! pentru că numele din actele de stare civilă nu se foloseau în vorbirea curentă, pe limba tuturor găsindu-se poreclele : a' lu Tufăriș, a' lu Boiangiu, a' lu Purcel etc., multe din acestea devenind în unele situații nume pentru urmași.

Cînd eram întrebat cu ce am venit de la București și răspundeam : „cu trenul", mi se puneau întrebări de genul : cum e trenul, dacă merge repede, dacă Bucureștiul este departe etc.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu excepția „migrațiilor" de care am vorbit, satul își desfășura existența aproape autarhic; cu excepția unora din uneltele pentru agricultură, care se cumpărau de la Craiova, totul era obținut în casă, mîncarea și îmbrăcămintea în primul rînd.

Masa era simplă și compusă din aceleași feluri: mămăligă cu lapte, cu ouă, cu brînză, cu unt (obținut prin „baterea putineiului"), pîine la țest, cam o dată pe săptămînă, chisăliță și diverse fierturi (în oale de lut) de legume, pui fripți, fructe etc.

Schimbul de informații cu alte zone era rar și sporadic și nici nu prea interesa, neatingînd viața satului, care se desfășura ca un ritual, cu o periodicitate stabilită în tipare din vremi imemoriale: *Așa am apucat* era singura justificare a actelor de zi cu zi. Nici unul din țăranii între care am trăit nu avea radio și nu primea ziare. Printre cei în vîrstă, mai ales femeile nu știau carte, nici scris, nici citit, ceea ce nu înseamnă că nu-și țineau singuri „contabilitatea" casei: cîte oi pe izlaz, cîți litri de lapte mulg de la vacă, cîte pogoane de pămînt au, cîte bănicioare de grîu au făcut pe fiecare loc etc.

Am auzit că ar fi existat printre notabilități unul-două aparate de radio cu detector și cască, poate chiar cu baterie, nu-mi mai amintesc exact, în sat neexistînd surse și rețele de curent electric.

Informația culturală și cultura murgășenilor erau locale, transmise din gură-n gură, sporite și cizelate cu trecerea timpului.

Am depănat, pe scurt, aceste amintiri pentru a releva sentimentul de existență *orizontală*, ciclică, legată de anotimpuri, de natură, pe care mi l-a lăsat viața din Murgași, nu esențial diferită de a altor sate oltene, dar și de pe întreg spațiul românesc. Mi s-a părut că, deși viața nu era ușoară, oamenii trăiau natural, nu se văitau, acceptau cu resemnare relele, nefăcînd o tragedie din ele, ceea ce mă face să-i iubesc ca pe niște ființe admirabile, mai ales față de lamentările, pentru orice fleac existențial, pe care le-am întîlnit mai tîrziu la oraș.

În cursul anilor, am auzit de mai multe ori, în vorbirea populară, această expresie, uneori sub forma *A dat Iama-n vite*, printre alții la N. Miulescu, n. Pitești, 1901, m. 1982, la Ștefan I. Constantinescu, n. Caracal etc.

Expresia figurează și în *Dicționarul* lui Laurian și Massim, la 1871. Cu același sens se găsește la Coșbuc: *Și Vodă ... da ... Iama prin ienicerime.*

În mss. rom. 797, conținînd elemente de limbă populară și însemnări umoristice din anii 1883—1884 ale colonelului Iancu Alexandri (fratele lui V. Alecsandri), expresia figurează într-un grupaj de cuvinte și expresii românești puse sub titlul *Lexicographie pittoresque.*

Deși, în toate formele întîlnite în popor, expresia are sensul *a da moartea*-n ceva, dicționarele de limbă îl deduc din turc. *yama.* Pentru ca apropierea de cuvîntul turcesc să pară îndreptățită, se dau expresiei românești înțelesuri (livrești?) care nu se întîlnesc în vorbirea populară: *a da năvală, a risipi, a prăda.*

Este posibil ca expresia să fi fost folosită la orașe cu sens deformat, deși noi n-am întîlnit-o cu aceste sensuri. Cu toate acestea, chiar în exem-

https://biblioteca-digitala.ro

plele date în *Dicționarul Academiei* (Beldiman, V. Alecsandri) sensul pare să fie acela de *a prăpădi*.

A da Iama (-n păsări, în vite, prin ienicerime etc.) nu poate avea decît înțelesul de *a răspîndi moartea, a prăpădi, a distruge, a nimici* (parțial sinonime), iar nu pe acela de *a da năvală, a se repezi, a risipi*.

Consultînd mai multe dicționare ale limbii turce, între care remarcabilul *Dictionnaire turc-français*, Mihran, Constantinopol, 1911, la p. 1344 găsim : „Iama, s=pièce [petic], morceau d'étoffe etc. pour rapiécer [a cîrpi]; rapiécage [cîrpire, peticire], large tache [pată mare]". Aceleași înțelesuri se află și în alte dicționare.

Ce legătură semantică, de structură, s-ar putea găsi între expresia românească și cuvîntul turc revendicat ca sursă? Cu toată evidența : nici una, fiind vorba de o similitudine formală, auditivă.

Atunci, de unde vine expresia românească?

Cu toată silința am căutat expresii similare, ca formă, dar și ca structură, în lexicul celorlalte limbi europene, dar n-am găsit nimic asemănător, astfel că, după toate probabilitățile, expresia figurează numai în română.

Iama este zeul morții, judecător al morților în religia vedică (v. referințele : 1, imnul 10.14 adresat lui Iama, 2, cartea III, versetul 87, 6 etc.).

Dacă filiația este cea pe care o propunem, și alta nu se întrevede, atunci avem a face cu o relictă, provenind din religia vedică. Pe parcursul mileniilor, țăranii din Carpați trecînd la cultul lui Zalmoxe, implicat, se pare, în mitraism, apoi, formal, la creștinism, în acest lung șir neîntrerupt de transmițători ai tradițiilor, ai culturii populare, amintirea lui Iama a dispărut din conștiința oamenilor. S-a păstrat numai această urmă, al cărei punct de plecare se pierde în nedefinitul timpului.

2.2. *Spiritualitatea vedică și spațiul carpatic*

Rămîne să lămurim o chestiune esențială : ce legătură există între spațiul carpatic și cultura vedică.

Deoarece aspectele care se pot invoca sînt numeroase și complexe, nu ne propunem, în cadrul restrîns al prezentei lucrări, să elucidăm pe de-a-ntregul această chestiune, ci o vom discuta numai în legătură cu tema tratată.

În această privință nu am putut afla studii sau cercetări ale oamenilor de știință români, în timp ce se găsesc, și nu puține, lucrări ale unor savanți din străinătate, acestea din urmă aruncînd nu numai o geană, cum am sperat să găsim, ci o lumină clară, lămuritoare.

A trebuit să ne manifestăm surprinderea și părerea de rău la citirea opiniilor unor cercetători români, toate cu punct de plecare în *Getica* lui V. Pârvan, că în eneolitic și în epoca bronzului populațiile arice ar fi migrat din India în Europa, de unde derivă și noțiunea factice, fără conținut, de *indo-european* *.

Nu am găsit nici o explicație demnă de pus măcar în discuție a prezenței la noi a acestui *concept logic*, dedus din similitudinea lexicală, ușor

* Dat fiind faptul că noțiunea „indo-european" este lipsită de realitate, s-a folosit pentru populațiile neolitice la care ne referim numele pe care și l-au dat ele însele, folosit ca apelativ pentru aceste populații în lucrările clasice (a se vedea ref. 3, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 16, 19 etc.).

Termenul nu trebuie confundat cu cel folosit în Germania între cele două războaie mondiale, cu care nu are nici o legătură reală.

https://biblioteca-digitala.ro

de observat, între limbile europene şi cele indice, tradus într-o teorie fără consistenţă, pe o idee frecventă în viziunea populară : *omne ignotum pro magnifico.*

De aceea, credem că nu este lipsit de interes să facem o trecere în revistă a discuţiilor purtate în legătură cu acest concept pînă la demonstrarea totalei sale lipse de conţinut.

Ipoteza unei migraţii dinspre India spre Europa a fost lansată în perioada romantică a ştiinţei, după revoluţia franceză, la finele secolului XVIII şi începutul secolului XIX. A se vedea : Adelung, care, în *Mithridates*, 1806, consideră „ca pe un adevăr stabilit că Asia este leagănul tuturor popoarelor", F. de Schlegel, *Langue et sagesse des Indous*, 1808, care explică similitudinile de limbă, de mituri etc. ale populaţiilor arice „prin ipoteza apariţiei unor coloni, plecaţi din India şi stabiliţi în Europa, unde s-au amestecat cu populaţiile primitive" (ap. ref. 9).

Primul care a sesizat lipsa oricărui temei a ideii unei migraţii din Asia spre Europa, în mileniile trei-doi î.e.n., a fost ilustrul geolog belgian J. J. d'Omalius d'Halloy. Într-un articol publicat în „Bulletin de l'Academie de Belgique", t. XV, 1848, p. 549, acesta a „protestat împotriva teoriei originii asiatice a europenilor" (9, p. 33), dar din păcate, cum se întîmplă uneori în ştiinţă, „ideile originale ale lui d'Omalius au fost primite cu indiferenţă" (*ibidem*, p. 36).

Prin puterea de tradiţie a erorii, „se admisese ca o axiomă că Europa fusese populată de către imigranţi asiatici aparţinînd unuia din grupele etnice despre care vorbesc *Biblia* şi istoricii clasici", deşi în a doua jumătate a secolului trecut, cînd se discuta ipoteza menţionată, se descoperiseră „urme incontestabile ale prezenţei omului în Europa cu multe secole înainte ca cele mai vechi relatări mitologice şi scrieri istorice să le întrevadă".

În urma memoriului lui d'Omalius d'Halloy, depus la 4 februarie 1864 pe biroul *Societăţii de Antropologie din Paris*, a discuţiilor purtate între 18 februarie şi 17 martie 1864, s-a ajuns la concluzia că *nu există dovezi pentru o migraţie din Asia spre Europa*, la epoca menţionată.

Printre argumentele principale sînt şi următoarele :

a. „Dacă europenii ar fi originari din Asia, mitologia şi poezia lor veche ar trebui să menţioneze *elefantul* şi *cămila*, ceea ce nu este cazul" (9, p. 34).

b. Arienii sînt descrişi ca înalţi, voinici şi în principal blonzi. „S-a pretins că în Asia ar exista popoare blonde, dar de cînd se cercetează serios nu sînt găsite, iar, pe de altă parte, cît de departe ne vom adînci în istorie găsim popoare blonde în centrul Europei. Eu (d'Halloy) cred că aceste popoare sînt aici din cea mai îndepărtată antichitate" (9, p. 42—43).

Dacă ar fi venit din Asia, cum s-a pretins, arienii ar fi fost de statură mijlocie, bruni şi cu ochii negri.

Discuţiile între savanţi au continuat, dar originea asiatică a arienilor n-a mai găsit nici partizani redutabili, nici argumente serioase. Să mai citäm cîteva opinii posterioare lui d'Omalius d'Halloy (ap. ref. 9) :

— Austriacul Benfey, un indianist celebru, conchide : „Între gurile Dunării şi Marea Caspică, la nordul Mării Negre trebuie căutat leagănul acestor limbi" (p. 47).

— Marele orientalist F.Spiegel „crede că sud-estul Europei corespunde mai bine decît platoul Pamirului formării şi dezvoltării arienilor" (p. 49).

https://biblioteca-digitala.ro

— În 1872 și 1873 marele lingvist Fr. Müller declara că „separarea triburilor ariene s-a produs în sud-estul Europei" (p. 52).

— Virchow, într-un articol important, intitulat *Les peuples primitifs de l'Europe*, în „Revue Scientifique", 4 iulie 1874, scrie că „rasele civilizatoare sînt toate venite de departe, și toate tradițiile *locale* (dar se referă mai ales la cele din Europa occidentală, n.ns.) arată că deplasarea s-a produs de la est la vest". Printre alții, „*celții care au populat Franța actuală au venit acolo de la Marea Neagră urmînd cursul Dunării*" etc. (p. 55).

— Clemence Royer, în „Bulletin de la Société d'Anthropologie", 1879, p. 202—203, scrie: „Că *celții, germanii, chiar latinii vin din estul Europei, o admit și o cred.* Dar, dimpotrivă, *toate legendele, toate tradițiile arienilor istorici din Asia îi arată ca veniți de la vest.* De o parte, cît și de cealaltă *noi trebuie să căutăm leagănul comun către Dunărea de jos*, în această Tracie pelasgică a cărei limbă n-o cunoaștem și în această peninsulă a Asiei Mici unde, din toate timpurile, s-au succedat, înlocuit sau amestecat popoare esențialmente ariene" (p. 61—62).

Într-o altă lucrare, publicată tot în „Bulletin de la Société d'Anthropologie", 1889, aceeași cercetătoare arată că „*teoria originii asiatice a fost creată de lingviști care n-aveau nici o noțiune de antropologie*" (p. 85), observînd apoi că în epoca geologică anterioară erei actuale Mediterana occidentală nu exista, o mare care acoperea Sahara asigura comunicarea între Atlantic și Mediterana orientală prin strîmtoarea Gabes ... Asia era deci, atunci, separată profund de Africa neagră ca și de Europa, la care era legată, din contră, peninsula anatoliană, care, pînă la masivul Caucaz, forma o prelungire a Europei legată de masivul Balcanilor. În această regiune geografică, pe atunci insulară, trebuie căutat leagănul arienilor; aceștia s-au răspîndit în Europa occidentală cu cîteva mii de ani înainte de a se stabili pe platoul Persiei. *Patria populațiilor ariene este insula balcano-caucaziană*" (p. 87—88). „Este deja mult de a fi pus în valoare *argumentele serioase în sprijinul teoriei noi care plasează în Europa orientală reședința triburilor ariene înainte de separarea lor*" (p. 121).

Aceasta este concluzia la care, la 1892, data apariției cărții lui S. Reinach, se fixase știința epocii.

În ref. 4 se analizează toate zonele din Asia Centrală presupuse a fi fost locul de baștină al populațiilor arice și, pe cele 440 p. ale cărții, se dovedește că nici una din zonele propuse nu poate fi luată în considerare din acest punct de vedere, deoarece lipsesc condițiile rezultate din cărțile vedice.

Iată cum arată descrierea uneia din zonele cercetate de M. *de Poncins*, în 1879, care a pătruns în platoul Pamirului prin Kizil-Hart. „Je ne sais pourquoi les mots du début de l'*Enfer* de Dante me reviennent à la mémoire: «Abandonnez toute espérance vous qui entrez». Quelque idée que l'on ait de la désolation, du désert et de l'aridité, la vue du Kizil-Hart dépasse toute attente ... Nulle part il n'y a trace de vie ... on croirait être le seul à avoir jamais vu cet immense pays maudit, mais les ossements blanchis qui jalonnent la direction à suivre sont là pour attester que d'autres ont déjà passé. C'est un *ensemble gris, uniforme,*

https://biblioteca-digitala.ro

monotone, sauvage, sur lequel plane le grand silence des hauts plateaux déserts" (4, p. 15—16).

„Même dans les vallées de hauteur moyenne ou inférieure, habitable et habitées d'une manière permanente, comme celles du Zérafchane, *la neige persiste au moins sept mois de l'année.* Pendant sa traversée de l'Alaï et du Trans-Alaï, au printemps, en avril, Sven-Heddin a relevé des températures de —34° à —38° C pendant la nuit. Et *il n'y a d'ailleurs pas de dégel permanent sur le Pamir*" (4, p.16).

„Eh bien ! *le Pamir n'a jamais été plus habitable qu'il ne l'est... Jamais les ancêtres des peuples aryens ne l'ont occupé. Jamais ils n'y ont passé ... Ils ne l'ont jamais vu ...* Il n'est d'aucune utilité, il est sans aucun à propos de faire même seulement une allusion au Pamir pour expliquer n'importe quel événement de l'histoire des peuples de race ou de langue aryenne" (4, p. 26).

Din citatele de mai sus rezultă limpede că în condiţiile descrise nu poate fi practicată agricultura. Or, tocmai agricultura este principala inovaţie a populaţiei ariene, adică trecerea de la economia de cules la economia de producţie.

„Si *l'ethnologie démontre qu'on ne trouve dans le Centre de l'Asie ni les conditions de milieu, ni les éléments ethniques et sociaux exigés* pour y localiser la patrie originaire et le peuple ancêtre, cela rend vaine toute considération contraire" (4, p. 86).

În acelaşi sens, a se vedea şi referinţele 10—18, care au ca obiect studierea şi localizarea habitatului primitiv al populaţiilor arice, toate situîndu-l în Europa. Din păcate, nici una din acestea n-a fost găsită în B.A.R. sau la B.C.S., pentru a le studia în detaliu.

Putem afirma cu certitudine astăzi că în ultima sută de ani, aproape, concluzia a rămas aceeaşi. Între timp argumentaţia a sporit în aşa măsură încît perimarea originii asiatice a arienilor a fost definitivă, nefiindu-ne cunoscută *nici o lucrare care să mai susţină în prezent această teză.*

Toţi savanţii indieni, al căror ecou se face J. Nehru (v. cap. 1, mai sus), susţin că *Vedele* şi celelalte scrieri înrudite sînt *aduse*, nu create, în India.

Iată, în acest sens, concluzia, cunoscută de altfel, din ediţia *Vedelor* (1) prezentată de Jean Varenne, profesor de sanscrită la Facultatea de Litere şi Ştiinţe Umane din Aix-en-Provence : „*Aucun vestige attribuable aux Aryens n'a été retrouvé sur le sol de l'Inde, ni poteries, ni armes, ni bijoux, rien donc qui permette d'illustrer le Veda ...*" (pagina de titlu, după p. 65).

În urma cercetărilor şi analizelor efectuate sub autoritatea Universităţii din Cambridge s-a ajuns, în această privinţă, la concluziile pe care, foarte pe scurt, le prezentăm în continuare (8).

Arienii primitivi trăiau în zona *temperată*, cunoşteau cu siguranţă *stejarul*, *fagul*, *salcia*, anumite *specii de conifere*, se pare, *mesteacănul*, posibil *teiul* şi, mai puţin sigur, *ulmul*.

Erau, după toate probabilităţile, *sedentari*, pentru că, după cît se pare, cunoşteau *grîul*. De asemenea, cunoşteau *boul* şi *vaca*, *capra*, *calul* *cîinele*, *oaia*, *porcul* şi unele *specii de cerbi*. În timpurile străvechi, se pare, nu cunoşteau : *cămila*, *elefantul*, *leul*, *tigrul*, *măgarul*.

https://biblioteca-digitala.ro

Limba primară a arienilor mărturisește că erau cunoscute : *gîsca*, *rața*, *uliul*, *lupul* și *ursul*.

Pe baza acestor indicii, furnizate de limba vedică, concluziile la care ajung cercetătorii de la Cambridge sînt următoarele (8, p. 68) :

1) „Este puțin probabil ca habitatul primitiv să fie *India*, cum *presupun* primii investigatori, deoarece *nici flora*, *nici fauna*, *cum se reflectă din limbă*, *nu sînt caracteristice acestei zone*".

2) „Și mai puțin probabil este *Pamirul*, *una din regiunile cele mai mohorîte de pe fața pămîntului*".

3) De asemenea, „nu este probabil ca locul de baștină să fi fost *Asia Centrală*, chiar dacă admitem că lipsa evidentă a apei și, deci, sterilitatea mai multor zone ar fi un fenomen mai tîrziu".

4) „Dacă într-adevăr acești oameni cunoșteau *fagul*, trebuie să fi locuit la vest de o linie care unește Prusia cu Crimeea, și de acolo pînă în Asia Mică".

5) „Nu există o zonă care să îndeplinească aceste condiții în cîmpiile din *Nordul Europei*".

6) „Există vreo parte a Europei care să combine *agricultura* cu *păstoritul*, strîns legate una de cealaltă, care să aibă *șesuri calde*, potrivite *culturii grîului* și *pășuni bogate*, la altitudine, necesare *turmelor* și *cirezilor* și, în același timp, *pomi* și *păsări* de felul celor menționate mai sus ?"

7) „După toate aparențele, există o singură astfel de arie *în Europa*, anume aria delimitată la *est* de către *Carpați*, la *sud* de către *Balcani*, la *vest* de către *Alpii Austriei* și *Böhmer Wald* și la *nord* de către *Erzgebirge* și *munții care fac legătura cu Carpații*".

Cea mai mare parte a referințelor citate, deși aparțin unor savanți deosebiți, din țări și momente istorice diferite, cuprind și zone din spațiul românesc în leagănul de formare a populațiilor arice, în care a fost concepută și cultura vedică, probabil în mileniul III î.e.n.

În acest context ni se pare necesară efectuarea unor cercetări ale oamenilor de știință români, din punct de vedere etnografic, dar și antropologic, arheologic, istoric etc. Pentru că nu e normal ca în țara noastră să nu se cunoască situații și fapte esențiale privitoare la spațiul românesc, ca numeroși savanți străini să determine împrejurări de importanță deosebită pentru acest spațiu, de care noi să nu știm nimic sau aproape nimic, sau să luăm cunoștință cu mare întîrziere de realități care ne privesc direct.

Profesorul emerit de filologie comparată de la Universitatea din Calcutta, Chatterji (n. 1890), în cartea sa *Balts and aryans* (19), scrie că „*arienii au dezvoltat cultura lor cu cel puțin 3000 ani î.e.n.* Datorită unor rațiuni care nu ne sînt clare și-au părăsit (?) patria în căutarea unor noi locuri spre vest, sud și est. Oricum, înainte de anul 2000 î.e.n. un grup s-a îndreptat spre Asia Mică și acolo acest grup a devenit vechiul nesian sau *poporul hitit*, pe la 1500 î.e.n.

Drumul lor spre Asia Mică, după cîte știm, a trecut prin ceea ce sînt acum *Moldova*, *Valahia* și *România*, și *Bulgaria* și *Tracia*, mai curînd decît prin Caucaz" (p. 4).

În ref. 8, p. 70 se estimează data începerii migrațiilor și se circumscrie în termenii administrațiilor teritoriale din momentul scrierii cărții

https://biblioteca-digitala.ro

(1913) : „După toate probabilitățile, migrarea popoarelor din habitatul primitiv pe care noi l-am *localizat în ariile pe care le numim în prezent* [înainte de primul război mondial, cînd Ardealul, Banatul și Bucovina se găseau sub stăpînire austro-ungară] *Ungaria, Austria* și *Boemia*, nu a putut avea loc într-o perioadă prea îndepărtată. Într-adevăr, este probabil că toate aceste fapte ale acestor migrații, *atît cît le cunoaștem noi*, pot fi explicate fără să postulăm un *început pentru migrații mai timpuriu decît 2500 î.e.n.*".

Din datele prezentate, reiese că la începutul secolului nostru (ref. 4 apare în 1908) era bine stabilit că habitatul primitiv al populațiilor arice s-a aflat în Europa de est, într-o zonă circumcarpatică.

Iată de ce constituie o surpriză afirmarea în *Getica*, apărută în 1926, deci posterioară tuturor lucrărilor din care am citat, ca și referințelor 11, 12, 13, 14, 15, 16, că „prin anii 1600 î.e.n. încep însă *marile mișcări de migrație ale arienilor iranieni din Asia Centrală* [??] *spre vest*" (p. 9 și 367).

De ce n-a luat în considerare Pârvan cunoștințele epocii sale nu se poate desluși și înțelege. Este drept că în prefața lucrării arată : „Pentru lipsurile și greșelile ce se vor găsi mai jos sînt eu singur răspunzător. *Voi căuta a le îndrepta prin alte lucrări ori la o nouă ediție a acesteia*". Din păcate, timpul nu i-a mai permis să îndrepte erorile care deformează viziunea *Geticii* asupra civilizației carpatice străvechi.

Cartea a fost criticată, cu bun temei, de mari personalități ale culturii noastre. Printre aceștia, Simion Mehedinți, *Civilizație și cultură* (5, p. 146—147) : „... opera face în mare parte impresia unui *muzeu în care firul conducător nu se vede*. Pârvan lipește la un loc trei lucrări eterogene. Iar ceea ce e mai grav e *lipsa de preciziune a unor noțiuni esențiale* (!) și tendința autorului de a trece din domeniul arheologiei spre latura filosofării, din care rezultă apoi *concluzii suspecte* pentru specialiști ... față de atîtea anticipări și generalizări clătinate printr-o singură întrebare, munca ar fi avut un caracter mai pozitiv dacă materialul ar fi fost înșirat în categorii precise, ale civilizației și culturii locale, iar concluziile n-ar fi depășit niciodată faptele" etc.

Pentru critica lui Lucian Blaga a se vedea „Saeculum", 1943.

Lansarea unei viziuni depășite în chiar momentul apariției sale, pe lîngă consecințele pe care le-a avut asupra unei generații de istorici și arheologi, care au văzut din timpul studiilor lucrurile invers de cum s-au petrecut în realitate, a avut, în ce ne privește, efecte dăunătoare în *etnografie și folclor*. Cercetarea comparativă a aspectelor etnografice s-a rezumat la zonele limitrofe, insuficiente pentru relevarea vechimii și concordanței unor creații folclorice definitorii pentru profilul unui popor : proverbe și zicători, expresii proverbiale, obiceiuri, cîntece și poezii populare, elemente vestimentare, artă populară etc.

Astfel, numai cu titlu de exemplu, nu am găsit nicăieri un studiu comparativ între *Doina* românească și *dhēnā* vedică, sau *daēnā* avestică, toate precreștine și de natură să aducă noi posibilități de interpretare, de cronologizare, sporind cunoașterea asupra fenomenologiei și spiritualității populare românești. La fel stau lucrurile și în ce privește unele obiceiuri populare, elemente de mitologie populară etc.

Să mai notăm cîteva relicte de aceeași speță.

https://biblioteca-digitala.ro

2.3. A se *văicări*, *văita*, cu bogatele lor familii de cuvinte și variante, sînt indicate în dicționare, pe bună dreptate, ca fiind obținute din interjecția *vai*, pentru care nu se indică o sursă, trimițîndu-se doar, pentru comparație, la interjecția latinească *vae*.

De notat că în timp ce interjecția românească a dat naștere (conform Dex.) la 17 termeni lat. *vae* nu are nici un derivat (!).

De asemenea, este de remarcat că nici interjecția ca atare și nici vreun compus nu se găsesc în nici una din limbile romanice.

Surprinzător, lipsește din italiană chiar interjecția latinească *vae*, fără a se găsi ceva asemănător.

Iată corespondentele unor expresii românești construite cu *vai*.

română	*latină*	*franceză*
vai	vae	helas
vai de tine	vae te (rar)	malheur à toi
vai de capul tău	vae capiti tuo	toi, un bon à rien (?) — Șăineanu
vai de mine	—	malheur à moi
vai de pielea ta	—	gare à toi
ca vai de lume	—	péniblement
vai de urechile mamei (Creangă)	—	ma pauvre mère ce qu'il lui était donner d'entendre (!)
vai ce nenorocire	—	oh, quel malheur
cu chiu cu vai	—	difficilement

În italiană s-au găsit : *ahi*, *ahimé* ca echivalente pentru *vai*, în portugheză : *ai* = vai, *ai de mim* = vai de mine și *ai que desgraça* = vai ce nenorocire, iar în spaniolă : *ay* = vai, *ay de mi* = vai de mine și cam atît, restul corespondentelor ideatice avînd alte rostiri.

Numărul expresiilor cu *vai* este în română foarte mare (*vai de mama lui*, *vai de soarta mea*, *vai de noi* etc.), practic nelimitat, ceea ce probează vechimea cuvîntului. De regulă, cuvintele recente sînt importate pentru a desemna un obiect, a marca un sentiment, dar nu formează familii de cuvinte și în nici un caz expresii populare.

Or, în cazul de față ne găsim în fața unui număr extrem de mare de expresii populare.

De unde vine cuvîntul românesc? Tot din mitologia vedică, în care *Vāyu* este zeul considerat ca suflul (sufletul) lumii (1, vol.2, p.720), suflul vital. În același timp *Vāyu* a fost considerat ca avînd puteri purificatoare și *în măsură să scape pe cineva dintr-o nenorocire* (6), aceasta fiind funcția care-l făcea atît de des invocat.

Vāyu dispărînd din conștiința populară au rămas numai în lexic numeroasele relicte care amintesc de numele lui, fără corespondent formal, cel puțin pe aria romanică.

2.4. *Glie*, în sens de pămînt, ogor, cuvînt popular cu etimologie necunoscută, este tot o relictă din cultura vedică, *Glia* fiind zeița pămîntului (7, p.148, 149, 177).

https://biblioteca-digitala.ro

Apar formulări ca *Mama Glia*, fertilă și îmbelșugată în apă și bogății. A se observa și similitudinea cu *Geea* = pămîntul, mama tuturor celor însufleţiţi, cea mai veche divinitate, printre fiii ei numărîndu-se : Ciclopii, Titanii, Cronos, Okeanos etc.

Glia nu a fost întîlnită în altă limbă europeană.

Spaţiul nu ne îngăduie să dăm amănunte. Este vorba de un episod mitologic petrecut pe la 3102 î.e.n., preluat și în *Vechiul Testament.*

2.5. *Lua-te-ar Gaia, Te-a luat Gaia* etc., expresii populare compuse cu cuvîntul *gaie*, cu etimologie necunoscută, reprezentînd, după opinia noastră, tot o relictă din mitologia vedică, *Gaya* sau *Gayasura* fiind numele unui demon uriaș (6), ceea ce explică sensul expresiilor românești.

2.6. *Tăierea moţului* la copii (moţ fiind cuvînt cu etimologie necunoscută) este un obicei popular care se practică cînd copilul a ajuns la un an, cînd se face și botezul, înţelegîndu-se că dacă a ajuns la un an va trăi. Mortalitatea în pruncie era foarte mare, de aceea ajungerea la un an era un eveniment care se sărbătorea ca o intrare în viaţă a unui nou membru al familiei.

Se leagă moţul cu șapte noduri, ca și buricul, nodurile trebuind să fie desfăcute cînd copilul împlinește șapte ani. Dacă reușește să desfacă cele șapte noduri înseamnă că se va descurca în viaţă. Unii păstrează toată viaţa moţul, astfel că s-au găsit moţuri bălaie la inși bruneţi (conf. inf. dr. Dardu Nicolăescu-Plopșor).

Opinăm că este vorba tot de o relictă din cultura vedică, în care au existat, de asemenea, un obicei și o sărbătoare identice. A se vedea ref.7, fig. 47 a, b *Sărbătoarea smocului de păr*, Bhărhut, pe la 175 î.e.n., fig.45 *Miracolul smocului de păr*, Pagān, sec.XII e. n. și fig.43 *Tăierea smocului de păr*, Pagan, Birmania, sec.XI e.n.

Mărturisim că nu am putut studia răspîndirea acestui obicei pe aria europeană, ceea ce rămîne de făcut.

2.7. *Scăldatul în rîu cu izmene* (bărbaţi), *cu fusta* (femei) *sumese.*

Tot în comuna Murgași am văzut pentru prima dată, cu circa 44 ani în urmă, bărbaţii scăldîndu-se în Gemărtălui, rîul care trece prin sat, cu izmene pe ei, sumese deasupra genunchiului, goi de la șold în sus, ca și femei scăldîndu-se cu fusta sumeasă. Faptul m-a izbit, fără să disting în el vreo semnificaţie.

Cu mulţi ani mai tîrziu, într-o discuţie cu un om mult mai în vîrstă (P.Ţ. din Boteni — Argeș) am aflat că din totdeauna oamenii de la ţară nu-și expun părţile ascunse la soare, pentru că ar fi păcat, fiind, deci, vorba de un obicei ritual, tradiţional.

Un obicei ritual ar trebui să se bucure de o largă răspîndire, mai ales în condiţii tradiţionale de vieţuire. Pentru a verifica răspîndirea obiceiului în diferite zone ale ţării, în cadrul unei anchete referitoare la proverbe, am pus următoarea întrebare : *Aţi văzut, la ţară, săteni scăldîndu-se în rîu cu izmene pe ei? Unde?*

https://biblioteca-digitala.ro

Iată și răspunsurile afirmative primite:

1) Gheorghe I. Nedelcu 79 ani (1983)	plugar, Chiselet, jud. Călărași	În Dunăre, la Marotin, la Scorceni etc.
2) Viorel Hădăban Benea 37 ani (1985)	instructor cultural, Huedin, jud. Cluj	Da, sat Poeni, jud. Cluj, în 1955.
3) Alexandru Herdea 41 ani (1985)	funcționar, n. Călata, jud. Cluj	Da, în izmene, în zona Munților Apuseni, la Călata, Călățele, Răchițele (jud. Cluj), Săcuieni (jud. Bihor), de regulă seara sau ziua cînd se face baie, după munca cîmpului, în anii 1950—1955.
4) Manuela Basica (Hagiopol) 37 ani (1983)	inginer, n. Strehaia, jud. Mehedinți	Da, la Strehaia, între 1956 și 1966.
5) Maria-Jeana Coman 43 ani (1983)	inginer, București	Da, în copilărie, la Păușa (jud. Vîlcea) lîngă Cozia, în Olt, prin 1945.
6) Mara Gheorghe 60 ani (1983)	funcționară, București	Da, în izmene.
7) Magdalena Gheorghe 72 ani (1983)	casnică, n. Luizi-Călugăra, jud. Bacău	Da.
8) Daniela Mirela Predescu 27 ani (1983)	graficiană, n. Arad	Am văzut la Călugăreni (jud. Ilfov) în 1968, oameni maturi și chiar copii.
9) Ariana Sabău 33 ani (1987)	profesoară, n. Rusca Montană, jud. Caraș-Severin	Da, la Voislova, jud. Caraș-Severin.
10) Gheorghe Muroni	învățător, pensionar, Oțelu Roșu, jud. Caraș-Severin	Da, în satul Var, com. Obreja.
11) Maria Drăguț 54 ani (1987)	profesoară, Oțelu Roșu, jud. Caraș-Severin	Da, în Ohaba-Bistra (Oțelu Roșu), pe riul Bistra, cu mulți ani în urmă.
12) Pavel Drăguț 59 ani (1987)	profesor, Oțelu Roșu, jud. Caraș-Severin	Da, în Ohaba-Bistra (Oțelu Roșu) pe riul Bistra, cu mulți ani în urmă.
13) Tiberiu Boșcaiu 59 ani (1987)	profesor, Oțelu Roșu	Da, în com. Cîrpa, jud. Caraș-Severin.
14) Dumitru Jampon 48 ani (1987)	profesor și folclorist, Oțelu Roșu	Da, în com. Marga (jud. Caraș-Severin).
15) Gheorghe Bistrian 60 ani (1987)	profesor, Oțelu Roșu	Da, pe Valea Bistrei, la Glimboca.
16) Sorana Coroamă Stanca	regizor artistic, n. Iași	Da, în copilărie, cred că în zonele Iași, Neamț, Bacău (și fetele în cămăși).
17) Radu Mihai 40 ani (1987)	zugrav, Curtișoara, jud. Olt	Da, la Curtișoara, în Olt.
18) Sorin Mara Angel 25 ani (1987)	poet- prozator, n. Maramureș	Da, în Maramureș.
19) Constantin Iordache 65 ani (1987)	sculptor, n. Brăila	Da, la Brăila.
20) Vasile Rădulescu 75 ani (1984)	preot, com. Dorobanțu, jud. Călărași	Da.
21) Octav Ruleanu 76 ani (1987)	profesor, Năsăud, jud. Bistrița-Năsăud	Da, în zona Țării Năsăudului (a Someșului Mare).
22) Grigore Filip-Lupu 76 ani (1987)	profesor, n. com. Pănășești (jud. Lăpușna)	Da, oameni în vîrstă, în apa Bâcului.
23) Mihail M. Robea 58 ani (1987)	profesor, n. jud. Argeș	Da, în zonele Argeș și Muscel.

https://biblioteca-digitala.ro

24) Sidor N. Nistor 89 ani (1987)	agricultor, Năsăud	Da, în zona Năsăudului (a Someşului Mare).
25) Emilia E. Şerban 33 ani (1987)	învăţătoare, Vilsăneşti, jud. Argeş	Da, în Vilsăneşti.
26) Aurelia I. Grigorescu 39 ani (1987)	profesor, Vilsăneşti, jud. Argeş	Da, în Vilsăneşti.
27) Ion I. Zăvoianu 48 ani (1987)	profesor, Stroeşti, jud. Argeş	Da, în Stroeşti.
28) Maria Gh. Leonăchescu 78 ani (1987)	agricultor, Stroeşti, jud. Argeş	Da, la Stroeşti! Şi femeile cu ia pe ele.
29) Marieta Gh. Leonăchescu 32 ani (1987)	agricultor, Stroeşti, jud. Argeş	Da, la Stroieşti.
30) Filofteia I. Neacşu 42 ani (1977)	profesoară, Stroeşti, jud. Argeş	Da, la Stroieşti, în apa Vilsanului.
31) Elena N. Cristea 39 ani (1987)	profesoară, Stroeşti, jud. Argeş	Da, în jud. Argeş.
32) Victor Bălaşa 21 ani (1987)	student, n. Stroeşti, jud. Argeş	Da, pe valea Riului Doamnei, la Retevoieşti Domneşti, Stăneşti, jud. Argeş.
33) Angelica Şerbu 65 ani (1987)	profesor, n. com. Stăneşti-Cerna, jud. Vilcea.	Da, în riul Cerna, în com. Stăneşti, jud. Vilcea.

Din cei 37 corespondenţi, din aproape toate zonele ţării, care au răspuns la anchetă, 33 (90%) cunosc obiceiul. Numai 4 au răspuns nu. Între aceştia, unul este născut la Bucureşti, a făcut studii în străinătate şi a locuit la Bucureşti, neavînd unde vedea „ţărani scăldîndu-se, semiîmbrăcaţi, în rîu". Un alt corespondent, de 17 ani, normal nu mai are unde să-l constate, obiceiul fiind pe cale de dispariţie, o dată cu exodul rural. Eleva respectivă, Cristina-Georgeta Tufăşilă, născută la Stroeşti, în 1960, n-a văzut practicîndu-se acest obicei tradiţional, cunoscut de alţi nouă corespondenţi din zonă.

Numai doi corespondenţi nu cunosc obiceiul, adică cca 5%.

Acest obicei tradiţional ţărănesc din spaţiul carpatic este menţionat în *Manava-Dharma-Sastra*, a cărui redactare pare a fi datată în sec. XIII î.e.n. În cartea IV, versetul 45 scrie, ca precept : „Il ne doit prendre sa nourriture n'ayant qu'un seul vêtement, *ni se baigner entièrement nu*" (nici să se scalde complet gol).

Din motive de spaţiu nu vom mai face o cît de succintă prezentare a următoarelor similitudini :

2.8. Credinţa populară că *băieţii se fac în zilele cu soţ*, iar *fetele în zilele fără soţ* (ziua procreării), întîlnită în popor şi comunicată de Daniela Predescu, care a auzit-o de la bunica ei, moartă în 1978, la 84-85 ani, se găseşte de asemenea menţionată în *Manava-Dharma-Sastra*, Cartea III, versetul 48 : *nopţile cu soţ sînt favorabile procreării de băieţi, iar nopţile fără soţ celei de fete.*

2.9. *Clătitul gurii cu apă*, după masă, obicei frecvent la ţăranii români, cum rezultă de asemenea dintr-o anchetă pe care am efectuat-o printre corespondenţi din mai multe zone ale ţării, şi care figurează şi în *Manava-Dharma-Sastra* :

— Cartea IV, versetul 75 : *„să nu meargă nicăieri după ce a mîncat fără să-şi spele gura"* ;

https://biblioteca-digitala.ro

— Cartea III, versetul 251: „După ce și-a întrebat musafirii «ați mîncat bine»?, dacă sînt sătui, *să-i poftească să-și spele gura...*";
— Cartea II, versetul 51: „*Odată masa terminată, trebuie să-și spele gura într-un mod convenabil*";
— Cartea II, versetul 56: „*să nu meargă undeva după masă fără să-și spele* (clătească) *mai întîi gura*".

2.10. Interdicțiile rituale de-a urina pe cenușă, pe foc, către soare etc. sînt menționate, de asemenea, în texte din *Manava-Dharma-Sastra*.

3. Concluzii

Prezentarea sumară a cîtorva expresii și obiceiuri populare pentru care se găsesc corespondente în mitologia vedică este menită în principal să sugereze și să propună o direcție de cercetare în etnografie pentru viitor.

Lămurirea sistemului de relații în care se găsesc obiceiurile rituale menționate, dar și altele, se va putea obține numai prin studii comparative, în principal între diverse zone din spațiul european.

Mărturisim, cu părere de rău, că ne-au lipsit atît timpul, cît și materialul documentar pentru a ne forma o idee asupra prezenței sau absenței acestor elemente arhaice la populațiile iberice, italiote, celte, scandinave, la cele din Asia Mică etc., ceea ce rămîne de făcut.

În investigațiile noastre am întîlnit numeroase alte similitudini de felul celor semnalate mai sus, astfel că nu putem crede că un număr apreciabil de expresii și obiceiuri folosite sau practicate de un întreg popor să-și găsească similitudini cu lumea vedică numai datorită întîmplării. De aceea, considerăm elementele prezentate ca pe niște relicte provenite din vremi anistorice (nu există mențiuni istorice pentru realități din mileniul 3 î.e.n.) transmise oral, din tată-n fiu, din gură-n gură, într-un șir continuu întins în timp pe mileniile care ne despart de crearea și dezvoltarea culturii vedice. Prin raportarea la textele vedice s-ar putea estima un termen *post quem* și pentru alte elemente ale culturii populare românești.

Noutatea tezei și distanța temporală pusă în discuție sînt de natură să inducă un scepticism prudent.

În ce ne privește, considerăm rîndurile de mai sus ca o introducere și apreciem că dezlegările, răspunsurile la numeroasele semne de întrebare privitoare la folclorul românesc, unul dintre cele mai bogate din cîte se cunosc, se vor putea obține numai prin studii comparative conduse cu seriozitate și conștiinciozitate pe un număr mare de aspecte folclorice și etnografice, de la care se pot aștepta, în viitor, concluzii în această privință.

Oricum, existența faptului este mai probantă decît textul care-l descrie.

De aceea, opinăm că pentru a ajunge la o concluzie definitivă în privința aproprierilor menționate va trebui să se verifice coincidența textelor cu faptica în India și în zonele limitrofe, dar să se studieze eventuala prezență a faptelor și la cealaltă extremă.

În final, ne exprimăm convingerea că prezentarea similitudinilor de mai sus poate fi apreciată ca un *început de probă* care să justifice formularea

https://biblioteca-digitala.ro

unei *ipoteze de lucru*, căreia, prin studii și cercetări aprofundate, să i se determine, cu argumente și dovezi, stocul de adevăr pe care îl poartă, pentru a deveni, sau nu, o teorie științifică.

Să ne fie îngăduit să ilustrăm tot cu un fapt etnologic de ce în știință nu se poate rămîne la o teorie dată o dată pentru totdeauna.

Încă din adolescență am întrebat mai multe persoane în vîrstă care-și făcuseră studiile în Franța dacă acolo se folosește mămăliga, în alimentație.

— „Nu, dragă, nu există așa ceva, mămăliga numai la noi..." (ca și cum folosirea mămăligii în alimentație ar fi fost ceva rușinos!).

Cum mămăligă cu brînză, cu lapte, cu unt, cu sarmale, cu plachie etc. mi se păreau soluții alimentare superioare variantelor echivalente cu pîine, nu puteam înțelege cum francezii, pe care-i stimam pentru cultura lor, n-au ajuns să descopere virtuțile mămăligii. Dar, de, asta e, realitatea-i realitate și nu-i nimic de făcut.

Pentru ca de curînd să citesc într-o lucrare din 1912 că în Franche-Comté *mămăliga și terciul*, preparate ca la noi, dar numite altfel, *sînt mîncăruri naționale*, că Louis Pasteur, originar din Franche-Comté, a făcut parte din *Asociația mămăligarilor* din Paris!

Și așa mai departe...

BIBLIOGRAFIE

1. *Le Veda*, Marabout Université, Verviers, Editions Gérard & Co., 1967, vol. I + II, 336 p. + 396 p.
2. *Manava-Dharma-Sastra* (*Lois de Manou*) traduit du sanscrit par A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, Librairie Garnier Frères, f.a., 460 p.
3. Nehru, Jawaharlal: *Descoperirea Indiei*, București, Ed. Politică, 1956, 678 p.
4. Zaborowski, M. S.: *Les peuples aryens d'Asie et d'Europe. Leurs origines en Europe*, Paris, O. Doin, 1908, 440 p.
5. Mehedinți, Simion: *Civilizație și cultură*, Iași, Ed. Junimea, 1986.
6. Stutley, Margaret and James: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development, 1500 B.C. — A.D. 1500*, London and Heuley, Routledge & Kegan Paul, 1977, 372 p.
7. Zimmer, Heinrich: *Introducere în civilizația și arta indiană*, București, Ed. Meridiane, 1983, 296 p.
8. Rapson, E. J. (edited by): *The Cambridge history of India*, Cambridge, At the University Press, 1922, vol. I, 755 p.+ XXXIV planșe.
9. Reinach, Salomon: *L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse*, Paris, Ernest Leroux, 1892, 124 p.
10. Bosch-Gimpera, Pedro: *Les indo-européens. Problèmes archéologiques*, Paris, 1961.
11. den Gheyen (van): *Le berceau des Aryas*, 1881.
12. den Ghèyen (van): *Origine européene des Aryas*, Bruxelles, 1885,
13. Mansion, J.: *Pays d'origine des Indo-Européens*, în „Revue des Questions Scientifiques", Bruxelles, 1911.
14. Carnoy, A.: *Les Indo-Européens, préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe*, Louvain, 1921.
15. Bender, N. H.: *Home of the Indo-Européens*, Princeton, 1922.
16. Müller, F. W. Max.: *Biographies of words and the home of the Aryas*, vol. X, 1898.
17. Charpantier, J.: *The original Home of the Indo-Européens*. Conferences.
18. Keith, A.B.: *The Home of the Indo-Européens*, Oxford.
19. Chatterji, Suniti Kumar: *Balts and aryens in their indo-european background*, Simla, Indian Institute of avanced study, 1968, 180 p.

https://biblioteca-digitala.ro

ARCHAICAL ELEMENTS IN ROMANIAN FOLK SPIRITUALITY

Abstract

The work presents some notions, expressions, customs and folk beliefs, widespread among the Romanian peasants, which resemble up to identity similar expressions and practices mentioned in the oldest literary monuments of humanity : *the Vedas* and *the Manava-Dharma-Sastra* or *Manu's Code of Laws*, supposed to be drafted about the 13th century B.C.

The elements in discussion have not been identified with other European peoples, but the possibility that this absence might be due to insufficient investigation is not excluded.

In view of correlating these circumstances to reality, a short review is presented of the solutions give by science in the last decades as to the location of the Arian populations and languages formation habitat, namely that it is to be found in Europe, in a Pericarpathian zone.

A suggestion is made for the drafting of a comparative research between the Romanian folk culture and that of other European peoples, and also, in parallel, with that of some ethnical communities from the Indian Peninsula, designed to verify the hypothesis advanced in the work and eventually to point out also other similarities of ethnographical facture in view of better knowing and locating the folk Euro-Indian civilization.

https://biblioteca-digitala.ro

DENDROMITOLOGIE ROMÂNEASCĂ: PALTINUL (II)*

ANDREI OIȘTEANU

6. Paltinul călăuză

În prima parte a acestui studiu (1) am încercat să „reabilităm" statutul de *arbore sacru și consacrat* conferit paltinului în cadrul mentalității populare românești, statut care a fost, în bună măsură, ignorat de cercetătorii care au abordat — direct sau doar tangențial — problema dendromitologiei românești. Astfel, am reliefat atributele *cosmice* și *cosmogonice*, *magice* și *apotropaice* acordate acestei specii dendrologice, precum și rolurile de *arbore cansacrat* (de inițiere, de judecată, lăcaș al zeilor/daimonilor) și de *arbore funerar* pe care le joacă paltinul în folclorul mitic autohton. Caracterul *funerar* al unui arbore (i. e. paltinul) este dublat, de regulă, de caracterul său *psihopomp* (călăuză a sufletelor în lumea de dincolo). Sîntem în măsură să prezentăm aici o ipoteză de lucru: caracterul psihopomp atribuit paltinului transpare și din felul în care a fost receptată, pe teren românesc, legenda Sf. Sisinie. Potrivit credințelor populare, Sf. Sisinie (Sisoe) este cel care apără lehuzele și pruncii de un demon feminin (Samca, Avestița etc.) — personificare a unor boli specifice.

Cea mai veche atestare documentară privind cultul Sf. Sisinie pe teritoriul românesc (sec. XIII—XIV) este o formulă de conjurație, scrisă pe foi de plumb, găsite în pămînt la începutul secolului (2). Un al doilea palier cronologic este sec. XVI, de cînd datează redactarea slavonă și traducerea românească a *Rugăciunii Sf. Sisin contra afurisitului Drac* — ambele cuprinse în *Codex Sturdzanus*. Le vom numi, convențional, *redacțiuni vechi*. În fine, în sec. XVIII—XIX, legenda Sf. Sisoe este copios atestată în diferite regiuni ale țării, fie sub formă de manuscrise: ms. BAR nr. 473 (an. 1766), nr. 3820 (an. 1775), nr.2226 (an. 1805) etc., fie sub formă de tipărituri: Iași (1860—1870), București (1870—1878) (3, p. 204-227; 4, I, p. 196 + II, p. 212). Le vom numi *redacțiuni moderne*. Nu ne interesează, deocamdată, polemica peste timp între B.P.Hasdeu (care considera ca prototip al textului o legendă bogomilică) și N. Cartojan (care descoperă rădăcini mult mai vechi — 4, I, p. 191), ci ne interesează eventualele modificări și interpolări efectuate (probabil) de români, o dată cu adoptarea/adaptarea legendei hagiografice în discuție.

Redacțiunea veche este o traducere în românește a unui text slavon și, fiind cea mai veche traducere cunoscută a legendei, în limba română, o putem considera ca fiind prototipul diverselor forme ulterioare (legende, credințe, descîntece, amulete), pe care le-a luat tema respectivă la români. Iată, pe scurt, subiectul acestui prototip slavo-român: dracul fură cei șase copii ai Melintiei, sora lui „Sveti Sisin"; acesta din urmă „încălecă

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 63—74, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

pe calul lui și alergă pe urma aceluia drac". Pe drum, întîlnește pe rînd trei copaci (salcia, rugul și măslinul), pe care îi întreabă în ce loc s-a ascuns diavolul. Primii doi copaci îl mint și Sf. Sisinie îi blestemă : salcia să înflorească, dar poame să nu rodească, iar rugul să aibă vîrfurile unde-și are rădăcinile. Măslinul — care creștea lîngă mare (loc consacrat) — îi spune adevărul („văzuiu-l în Mare afundîndu-se") și sfîntul îl blagoslovește : „Să fii la toate besérecile de lumină și oamenilor de spasenie". Sisinie îl scoate pe drac din fundul mării, îl bate și-l obligă să-i dea copiii Melintiei înapoi. Și acolo unde „ruga aceasta grăi-se-va și numele tău (Sisinie — n.n.) pomeni-se-va, acolo dracul să nu-l acopere (să nu ajungă — n.n.)" (3, p. 221). Acest text-amuletă (scris sau recitat) se credea că avea valențe apotropaice, ținînd departe, de lehuze și de copiii mici, duhurile rele, boala și moartea (6).

Redacțiunea modernă, fiind aproape identică cu cea veche, are totuși, față de aceasta din urmă, cîteva „diferințe secundare" (3, p. 212), dintre care numai una ne interesează acum : la cei trei copaci întîlniți și întrebați de Sisinie, se mai adaugă unul — paltinul —, care, întîlnit pe drum, spune adevărul (ca și măslinul), fiind și el blagoslovit. Iată pasajul respectiv, extras dintr-un manuscris inedit (BAR nr. 473) din 1766 : „...iară Paltinul dreptu spuse : nu-l văzuiu (pe drac — n.n.), ci-l auziu pre cale cîntînd și pe copil plîngînd. Și zise Sf. Sisoe : să fii blagoslovit de Dumnezeu, Paltine, să stai înaintea bisericii să strigi norodul la biserică...". Cîteva considerații, chiar dacă nu finale, se impun la acest nivel al discuției :

1. Ținînd seama de asemănările morfosintactice evidente dintre cele două tipuri de redacțiuni, este foarte probabil ca prototipul redacțiunii românești moderne (sec. XVIII—XIX) să fie *redacțiunea veche*, slavă și română (sec. XVI), cuprinsă în *Codex Sturdzanus* — față de care singura diferență importantă este prezența paltinului.

2. În acest caz, întîlnirea lui Sisinie cu paltinul este un motiv interpolat — probabil de români — ulterior ; să presupunem în sec. XVII. Față de *redacțiunea veche*, triada tipică pentru mentalitatea populară (trei copaci, trei frați, trei probe etc.) (8), precum și motivul tipic *2 + 1* (primii doi copaci mint, al treilea spune adevărul ; primii doi frați eșuează, al treilea reușește etc.) sînt înlocuite,în *redacțiunea modernă*, cu o tetradă atipică (4 copaci) și cu un motiv atipic *2 + 2* (doi copaci mint + doi copaci spun adevărul). Un al doilea copac (paltinul) care să spună adevărul pare superfluu — o altă cauză care ne face să credem că paltinul a fost inserat ulterior în scenariul legendei(9).

3. În variantele *redacțiunii moderne*, *paltinul este blagoslovit* să stea „înaintea bisericii" și să „strige (cheme) norodul la biserică" — cu evidentă trimitere la funcția creștin-ortodoxă a *toacei de paltin*. Să remarcăm cît de importantă este această funcție a paltinului, o dată ce întîlnim a doua legendă care o stabilește. Atît legenda Sf. Sisinie, cît și cea a potopului (1) au, referitor la paltin, un caracter etiologic : ambele „explică", „motivează" și „stabilesc" funcțiile magico-religioase ale paltinului, legîndu-le (în moduri diferite) originile de evenimente, personaje și timpuri mitice (10). Mai mult decît atît, ambele episoade (fenomen pe cît de insolit, pe atît de spectaculos și de simptomatic) par a fi interpolări efectuate în structura epică a două legende adoptate și adaptate de populația din spațiul carpato-dunărean.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu cîțiva ani în urmă, am formulat cîteva dintre aceste considerații într-un articol (11), care a generat o intervenție critică, semnată de istoricul literar M. Anghelescu, care a pus la îndoială viabilitatea ipotezelor noastre (12). Am răspuns Domniei sale atunci (13) și vom încerca să detaliem problema acum. Printre altele, M. Anghelescu a contraargumentat cu faptul că N. Cartojan credea că versiunile românești moderne derivă nu din *redacțiunea veche*, slavo-română, ci „dintr-un original grecesc" (4, I, p. 186). N. Cartojan a considerat că, dintre versiunile grecești consultate de el, cea mai apropiată de un presupus prototip al variantelor românești moderne ar fi versiunea greacă publicată de K.N. Sathas (14). Dar, pe cît de asemănătoare este versiunea slavo-română veche cu cea românească modernă, pe atît de deosebită este versiunea greacă de cele românești. Dat fiind faptul că N. Cartojan a indicat versiunea greacă, dar nu a publicat-o și nici n-a rezumat-o, credem util să dăm cîteva exemple în paralel :

versiunea greacă (cf.14) :	versiunea română :
— Sisinios este însoțit de fratele său, Sinodoros ;	— Sisinie este singur ;
— Ghillu (diavolița) fură șapte copii ;	— Avestița fură șase copii ;
— Ghillu intră în lăcașul Meletinei, sub formă de muscă ;	— Avestița intră în lăcașul Melintiei, sub formă de grăunte de mei ;
— Ghillu se ascunde, după rapt, în „împărăția de aramă" ;	— Avestița se ascunde „în fundul mării" ;
— Ghillu poartă 12 nume, în unele variante 12 și jumătate (sic !) ;	— Avestița poartă 19 nume, în toate variantele.

Exemplele ar putea continua ; ne oprim la încă două. Nici numele Ghillu, nici celelalte nume purtate de demon în versiunea greacă nu apar ca atare, sau măcar în forme corupte, printre numele pe care le poartă Avestița în legendele sau rugăciunile românești. Cea mai flagrantă deosebire este cea care ne interesează acum în mod special : în redacțiunea greacă a legendei, nu numai că nu apare paltinul, dar lipsește cu desăvîrșire episodul cu interogarea copacilor, respectiv cu blestemarea unora și binecuvîntarea altora.

B.P. Hasdeu (3, p. 205, 213) a considerat că legenda/rugăciunea în discuție este un produs bogomilic. Ulterior, M. Gaster (15, p. 262), V. Bologa (16), M. Eliade (17) și mai ales N. Cartojan (4, I, p. 187) au demonstrat prebogomilismul legendei, refăcîndu-i istoria pînă la credințele demonologice și riturile magice ale asiro-babilonienilor. Faptul pare a fi evident și este acceptat azi de majoritatea cercetătorilor, dar aceasta nu exclude, în principiu, posibilitatea ca legenda să fi fost preluată, prelucrată și vehiculată (inclusiv pe teritoriul românesc) de către bogomili (18). Dar descîntecul rusesc (sec. XVII), considerat „bogomilic" de Hasdeu și reprodus de acesta (3, p. 205), comportă diferențe și mai mari față de redacțiunile românești decît redacțiunea greacă indicată de Cartojan. În plus, nici descîntecul rusesc nu conține episodul care ne interesează : interogarea/blestemarea/binecuvîntarea copacilor de către Sf. Sisinie.

https://biblioteca-digitala.ro

Problema este, într-adevăr, complicată și, din acest punct de vedere, opinia lui M. Anghelescu privind faptul că nu ne putem pronunța asupra originii vreunui motiv (în speță al *paltinului*) pînă la găsirea unui „original" slav sau grec este întrucîtva justificată. Justificată, dar nu pe deplin acceptabilă, pentru că situarea pe o astfel de poziție ar duce la sistarea cercetărilor (fie ele bazate și pe ipoteze), pînă la o dată nedeterminată. Este posibil să nu găsim niciodată „originalul" respectiv (hîrtia are uneori viață scurtă) sau să găsim „originalul", dar lipsa episoadelor în discuție să nu ne permită să-l recunoaștem ca atare căci, așa cum afirma pe drept cuvînt Hasdeu, „. . . .biblioteca poporană se modifică necontenit sub pana fiecărui nou redactor . . . astfel că uneori, după un șir de generațiuni, abia se mai poate recunoaște prototipul" (3, p. 205). Dacă, din punctul de vedere al istoriei literaturii române vechi, problema s-ar părea că a ajuns, deocamdată, în impas, în schimb o abordare etnomitologică ar putea să facă puțină lumină și, mai ales, ar putea să lumineze semnificațiile ascunse ale episodului în discuție.

Care ar putea fi originea interogării, de către eroul legendar, a celor trei (respectiv patru) copaci? Este semnificativ faptul că, pe cînd motivul apare în toate redacțiunile românești ale legendei, în schimb el lipsește — cu o singură excepție — din redacțiunile slave și grecești. Excepția de care vorbeam o face vechea redacțiune în limba slavă (sec. XVI), găsită pe teritoriu românesc și care însoțește traducerea românească. Nu este lipsit de importanță faptul că B. P. Hasdeu, analizînd „românismele" morfosintactice ale textului slavon, a adus argumente convingătoare în sprijinul ipotezei potrivit căreia cel care l-a redactat a fost un român, care însă nu cunoștea bine limba slavonă. Dacă Hasdeu are dreptate, atunci textul slavon în discuție nu este o copie după un prototip slav (în acest caz n-ar fi apărut „românismele"), ci este fie o prelucrare și traducere în slavă — făcută de un român — dintr-o terță limbă (probabil greacă), fie este o „compunere" făcută de un român direct în slavonă (această ultimă ipoteză fiind cea acceptată de Hasdeu) (19). În această situație, se pune întrebarea dacă nu cumva motivul interogării copacilor (care lipsește din redacțiunile slavone și grecești, dar este prezent în cele românești) nu a fost interpolat de un cleric român anonim din sec. XVI, care să fi preluat și „sintetizat" unele motive mito-folclorice sau apocrife de largă circulație.

Prezența măslinului ca pom blagoslovit în legenda Sf. Sisinie ar putea fi considerată ca fiind un semn al originii grecești a episodului în discuție, pentru că măslinul — pom mediteranean prin excelență — se bucura în Grecia arhaică de un cult special, fiind copacul consacrat zeițelor Atena și Demetra. Pe teren românesc simbolistica lui este diluată, alterată (creștinizată) și în orice caz tîrzie, determinată de folosirea uleiului de măsline în candele și ca mir. Dar exact la aceste întrebuințări de cult se referă legendele românești despre Sf. Sisinie : „și dzise sveti Sisin : să fii blagoslovit și osvetit, lemnul lu Dumnezeu măslinu ! și să fii la toate besérecilé de lumină" (*redacțiunea română veche*, sec. XVI, cf. 3, p. 220), sau : „. . . .mirul cu care să miruesc creștinii să se facă din fruptul măslinului" (20).

Discutînd originea episodului „celor trei arbori (patru în redacțiunea cea modernă)", Hasdeu credea că, „fără a fi neapărat o inovațiune curat

https://biblioteca-digitala.ro

românească", episodul ar fi putut „să fi existat deja în vreun variant bogomilic bulgar al Rugăciunii Sfîntului Sisinie" (3, p. 226), dar un astfel de „variant bogomilic bulgar" nu este cunoscut pînă în prezent.

Motivul „blestemarea/binecuvîntarea unor copaci" este vechi și răspîndit în mito-folclorul eurasiatic (21, II, p. 40); el se găsește, de exemplu, și în textul *Noului Testament*, unde Isus blestemă smochinul care nu i-a astîmpărat foamea *(Marcu*, XI, 12—21). Oskar Dähnhardt a tratat exhaustiv motivul, relevîndu-l în zeci de ipostaze în folclorul mitic și în textele religioase ale Eurasiei, din vestul Europei pînă în estul Indiei. Dähnhardt citează și legenda Sf. Sisinie (21, II, p. 54) și anume *redacțiunea română veche* (sec. XVI), pe care a preluat-o din *Chrestomația*... lui M. Gaster (22, p. 6—7), care o preluase, la rîndul său, din *Cuvente den bătrîni* a lui B. P. Hasdeu. Faptul nu este lipsit de semnificație. Dähnhardt, care a cam neglijat folclorul și literatura populară română, a prezentat, în acest caz, numai redacțiunea românească a legendei, din motive lesne de bănuit : în versiunile în alte limbi ale legendei Sf. Sisinie, pe care le-a consultat, el nu a găsit motivul „copacii blestemați/binecuvîntați".

În Europa de sud-est, motivul a circulat în cadrul ciclului de legende (colinde, la români) relative la „Maica Domnului" (fuga în Egipt, drumul „de la Rusalim la Vitleim", nașterea lui Isus etc.) (23 ; 24), ciclu pe care M. Gaster îl considera ca provenind din evanghelii apocrife care nu s-au păstrat în literatura noastră populară (15, p. 233). O oarecare influență între cele două cicluri de legende (Sf. Sisinie — Sf. Maria) este posibilă, dar ea trebuie tratată cu prudență. Copacii blestemați/binecuvîntați de Sf. Maria în colindele românești (plop, viță de vie, tisă, arin, tei, măr, păr, brad etc.) (25) nu se identifică cu cei blestemați/binecuvîntați de Sf. Sisinie în legende (rug, salcie, paltin, măslin). Singura excepție o face *rugul de mure*, dar pe cînd acesta apare într-o unică atestare, într-o colindă a Maicii Domnului (26, p. 11), el este o constantă în ciclul de legende privindu-l pe Sf. Sisinie, unde rugul apare în toate redacțiunile, indiferent dacă episodul cuprinde patru, trei sau numai doi copaci (20 ; 27). Pe de altă parte, identitatea dintre felul cum este blestemat rugul de Sf. Maria, în unica atestare de care vorbeam („Rug afurisit, / Să nu crești în sus / Cine de tine s-o împiedica / Toți te-o blestema" — 26, p. 11), și felul cum este el blestemat de Sf. Sisinie în *redacțiunea veche* a legendei („să fii blăstemat ! unde-ți e rădăcina ta, acole să-ți fie vrăhul tău ! cine va trece pre lîngă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme" — 3, p. 219) ar putea fi un semn că este vorba de o influență, dar inversă : de la legenda Sf. Sisinie la colinda Maicii Domnului.

Dar între cele două cicluri nu diferă numai soiul arborilor întîlniți, ci și cauza și felul în care aceștia sînt blestemați/binecuvîntați și, mai ales, tipurile de călătorie pe care le întreprind cei doi sfinți. Sf. Sisinie este un erou care pleacă în *Lumea de dincolo*, în căutarea lăcașului demonului, pentru a recupera ființele răpite de acesta. Motivul este clasic *(descensus ad inferos)*, fiind copios reprezentat în mituri și legende (Orfeu, Tezeu, Beltis etc.) sau în basmele românești și de aiurea, în care eroul pleacă, cu aceeași destinație, pentru a readuce fecioara sau copiii

https://biblioteca-digitala.ro

furați de zmeu, balaur, drac sau altă ființă infernală (vezi „ciclul descinderilor infernale" în 28, p. 281). Variantele românești ale legendei sînt destul de clare în această privință : Sf. Sisinie trebuie să meargă pînă la lăcașul demonului, care este „în fundul mării", „în *iadu* care există-n apă" (29, p. 156). Versiunile grecești sînt și ele explicite : Sf. Sisinios pleacă după demonul Ghillu, care ascunde copiii în „împărăția de aramă" (14). Recunoaștem în această sintagmă *Tartarul*, cel mai de jos nivel al Infernului, așa cum apare descris de mitografii antici greci :

... în bezna Tartarului negru,
Colo departe sub glie-n prăpastia cea mai afundă,
Temnița oarbă cu poarta de fier și cu *pragul de-aramă*,
Jos pe sub lumea cealaltă pe cît pe sub cer e pămîntul.

(Homer, *Iliada*, VIII, 13—16).

(Tartarul), *îngrădătură de-aramă-l încinge* ...
...Poseidon *o poartă*
Grea de aramă i-a pus, cu zid împrejur îl încinse

(Hesiod, *Theogonia*, 736—743).

O astfel de călătorie, cu o astfel de destinație, este de regulă interzisă muritorilor și chiar zeilor *(Iliada*, XX, 60—64). Cînd totuși călătoria este efectuată, drumul este obstaculat și labirintic (30, p. 121—130); ea presupune coborîri și ascensiuni, traversări de ape și codri, întîlniri cu animale sălbatice, bifurcări de drumuri etc. (31). Iată descrisă „Calea raiului", într-un cîntec ceremonial funerar, cules în Moldova :

Calea raiului e lungă,
cît o viață să n-ajungă.
Calea raiului e smeadă,
tragi la ea ca la obadă,
urci, cobori și nu sfîrșești,
cauți și nu nimerești,
cînd să zici că ai scăpat
de la cap o ai luat ;
piedici jos și piedici sus,
cazi și te ridici răpus,
nu știi care-ți este scrisa,
ce aștepți și datu-ți-s-a (32, p. 574).

Pentru mentalitatea tradițională, efectuarea unei astfel de călătorii, fără ajutorul acordat de una sau de mai multe călăuze, este de neimaginat (47). În călătoria sa, Sf. Sisinie pune copacilor întîlniți întrebări (de tipul „Văzuși dracul fugind și un cocon ducînd ?"), pentru a afla care este drumul corect spre lăcașul infernal al demonului. Astfel privită problema, episodul interogării arborilor de către Sisinie devine — din gratuit sau strict literar — un episod încărcat cu bogate semnificații arhaice : copacii călăuzesc eroul și jalonează călătoria acestuia în *Lumea de dincolo*. Avînd în vedere caracterul funerar/psihopomp atribuit paltinului de mentalitatea populară românească (vezi 1), nu ne mai apare ca fiind întîmplătoare inserarea, anume a acestui soi de copac, în episodul din legenda hagiografică în discuție.

În unele *cîntece rituale funerare*, călăuzele care însoțesc sufletul în peregrinarea lui, prin labirintul silvestru dintre cele două lumi, sînt anu-

https://biblioteca-digitala.ro

mite animale sălbatice — lupul, vulpea, vidra, mai rar ursul — cu care „dalbul de pribeag" urmează să se înfrățească și să se lase călăuzit de ele :

Scoală, (Ioane), scoală
Că soarele apune,
Calea-n codru-ți tună,
Codrul este mare
Și lumină n-are ;
Codrul este des,
Intri, nu mai ieși.
Capul să-l apleci,
'Nainte să mergi,
Iar seama să-ți iei,
Că îți va ieși
Lupul înainte ;
Să nu te spăiminte,
Mîna să-ți întinzi,
Bun frate să-ți prinzi,
Că el iar că știe
Sama pădurilor
Și a potecilor
Și a colinelor;
Înainte să mergi,
Iar sama să iei,
Că tot 'ț va ieși
Vulpea înainte ;
Mîna să ți-o-ntinzi,
Bună soră s-o prinzi,
Că ea iar că știe
Tot sama pădurilor
Și a apelor;
Înainte să mergi
(ș.a.m.d.) (33, p. 18—19).

În alte cîntece funerare, rolul de călăuze îl joacă arborii — brad, salcie, măr, paltin — , dar scenariul rămîne similar, inclusiv motivul „înfrățirii" :

Iar în ripa Mărilor,
Unde-i Bradul Zînelor,
Trecătoarea apelor,
Sufletul stătea
Și mi se ruga :
Brade, brade !
Să-mi fii frate :
Întinde-ți, întinde,
Eu să le pot prinde
Vîrfurile tale,
Să trec preste ele
Marea în cea parte,
Ce lumea-mi desparte (34 ; 35).

Octavian Buhociu a intuit corect analogia dintre cele două imagini mitico-funerare : „Ca animalele și arborii sînt *psychopompi*, căci orientează sufletele spre lumea cealaltă, sînt locuri de trecere..." (33, p. 40). Fiind lăcașuri ale zeilor/daimonilor vegetației, copacii sînt cîteodată înlocuiți de aceștia :

Du-te, (Ioane), du-te,
tot pe drum-nainte.
Sama bine s-ai
la mîna dreaptă,
Dumnezeu ți-așteaptă,
drumul ți-l arată ... (32, p. 574).

În alte variante, copacul nu e înlocuit, ci doar dublat de *Maica bătrînă* (Sf. Maria, în forma creștină), care, stînd la poalele copacului (măr, paltin), îndrumă sufletele pe calea cea bună : „Călători cîți mai trecea /.../ Drumurile le-arăta" (34). Statutul arhaic, precreștin, de *daimon al vegetației* al acestui personaj rezultă și din unele subtile ambiguități de reprezentare teo/fitomorfă :

Sama să mi-ț iei,
Iestă o buruiană
Și nu-i buruiană,
Îi Maica Preșesta....
Dże iea să tše rożi,
Tot să mi tše iê,
Tot dże (= pe) mîna dreaptă
Și să mi tše ducă
În mijloc dże rai,
C-acolo-i dże trai ! (36, p. 274).

https://biblioteca-digitala.ro

Așa cum am văzut că se întîmplă lucrurile în cîntecele ceremoniale de „petrecere a mortului" — cîntece cu fond evident mitologic, precreștin, pe care C. Brăiloiu le presupunea ca fiind „cele mai arhaice din literatura noastră populară" (37) —, în punctele nodale ale „marelui d·rum" se află cîte un copac care fie indică un *topos* anume al drumului (bifurcare, loc de odihnă, fîntîna cu apa uitării, întîlnirea cu „Maica bătrînă"), fie participă (ajutînd sau nu) la trecerea „dalbului de pribeag" dintr-o „zonă" în alta (traversarea mării, ascensiunea la cer etc.). Am văzut rolul major pe care îl joacă paltinul în călăuzirea și ascensiunea sufletului, așa cum apare în unele bocete bănățene (1). Iată și celebrul pasaj al salciei care jalonează fatala bifurcare a drumului :

Ține, dragă suflete,
Drumul 'nainte
Pînă vei ajunge
Unde se înfringe
Drumul jumătate,
Ce locuri desparte.
Acolo să stai
Și seamă să iai :
Că-i vedea o salcă
Mare și înaltă . . .
Seamă aici iar să iai
Și spre stînga să nu-mi dai,
Căci în partea stîngă
E calea cea strîmbă,
Strîmbă ș-astupată,
Cu lacrimi udată . . .
Ci să dai în partea dreaptă,
Precum firea îți arată (3, p. 497).

Această topografie mitică a „marelui drum" conține imagini care sînt în consonanță cu cele de pe alte meleaguri (30, p. 127), fiind perfect independente totuși : „Vei afla pe latura stîngă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un *chiparos alb*. De acest izvor să nu te apropii ! Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei (= Memoriei) ; iar înaintea lui stau străji (. . .). Ei îți vor da să bei din izvorul zeiesc, și-ndată apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi" (*Tăblițele de aur* orfice, găsite în morminte, sec. IV—III î.e.n., cf. 38). La populațiile „primitive", motivele în discuție (drum labirintic, copacul-călăuză, refuzul altor ființe de a călăuzi etc.) sînt foarte bine conservate. La populația *dayak*, din insula Borneo, de exemplu, bocitoarea recită un text ritual prin care caută un mesager care să meargă în *Lumea de dincolo*, pentru a anunța sosirea iminentă a sufletului defunctului. Animalele, păsările și peștii invocați refuză rînd pe rînd și doar *Spiritul Vîntului* acceptă misiunea. Acesta din urmă traversează o cîmpie fără sfîrșit și ajunge la un copac de unde porneau 77 × 7 drumuri. *Spiritul Vîntului* se urcă în copac și, din vîrful acestuia, reușește să aleagă drumul bun către lumea sufletelor morților (39).

Ca și în legenda Sf. Sisinie, în credințele și cîntecele funerare doar unele plante/animale, întîlnite de suflet în peregrinarea-i postumă, sînt benefice și adjuvante ; altele, în schimb, refuză să-l ajute. În cîntecele funerare românești, bradul, de exemplu, refuză să treacă sufletul peste „*Marea fără nume/L-aialaltă lume*". În unele variante, bradul cedează doar cînd e amenințat cu tăierea (40, p. 439—441), în altele însă refuzul bradului este definitiv (41, p. 337). Am văzut, de asemenea, că în „colindele pentru morți" ale huțulilor paltinul refuză să crească în vederea ridicării păsării-suflet la cer (vezi 1 și 42).

https://biblioteca-digitala.ro

Relația dintre episodul arborilor întîlniți de suflet și cel al arborilor întîlniți de Sf. Sisinie nu este, totuși, perfect demonstrabilă, datorită unor neconcordanțe (chiar dacă ele sînt justificabile sau parțiale) :

1. Spre deosebire de legenda Sf. Sisinie, în *cîntecele funerare* nu apare motivul „blestemarea/binecuvîntarea copacilor" (bradul este amenințat cu tăierea, dar nu blestemat). Această neconcordanță ar putea fi justificată de *caracterul pregnant etiologic al legendei Sf. Sisinie*, caracter care a contaminat, probabil, și „poveștile" copacilor. În producțiile folclorice neetiologice (cum este bocetul sau descîntecul), acest motiv nu apare. De regulă, în „descîntecele de Samcă (Avestiță)", nu este atestat *motivul copacilor blestemați/binecuvîntați* (vezi cele publicate de Sim. Fl. Marian în 1869, cf. 43, p. 456—459). În unele descîntece „de apucate (de strîns)" — derivate, din aceeași „temă"(44) — apare motivul întîlnirii/interogării copacilor (salcia nu răspunde, dar rugul da), dar nu și cel al binecuvîntării/blestemării lor (27 și 48).

2. O altă neconcordanță (parțială) este cea dintre soiurile de copaci întîlniți în calé de „dalbul de pribeag" (brad, măr, salcie, paltin) și, respectiv, de Sf. Sisinie (rug, măslin, salcie, paltin). Este posibil ca episodul din legenda în discuție să fie rezultatul unei contopiri dintre două sau mai multe cicluri de legende (credințe), dar desfacerea sau tăierea acestui nod comportă încă alte căutari și cercetări.

7. În loc de concluzii

Am încercat în acest studiu să scoatem în evidență cîteva dintre bogatele valențe mitice, magico-rituale și simbolice conferite paltinului în cadrul fenomenului complex al dendrolatriei populare românești. În strădania noastră am fost uneori descurajați, alteori mobilizați de faptul că pînă acum nu au fost, în mod sistematic, analizate valențele și semnificațiile în discuție. Ne-am străduit să nu supraestimăm, dar nici să subestimăm caracterul mitico-ritual al paltinului. În acest sens, trebuie să atragem atenția (mai ales lectorilor mai puțin avizați) asupra faptului că alte soiuri de copaci (bradul, mărul) beneficiază de reprezentări mai substanțiale și (probabil) mai arhaice în cadrul dendromitologiei românești. În unele dintre exemplele date de noi, pare să fie evident faptul că paltinul a înlocuit alți copaci „clasici", el fiind atestat mai rar (cîntecele funerare, de exemplu), sau chiar accidental (legendele cosmogonice), în comparație cu bradul sau mărul. Dimpotrivă, în alte texte folclorice (*Miorița*, de exemplu), paltinul apare în marea majoritate a variantelor comentate. Dar chiar substituirea de care aminteam este simptomatică. Se pune întrebarea *de ce* și *în ce condiții* mentalitatea populară a înlocuit copaci cu bogată tradiție cu unul aparent umil și fără tradiție, cum e paltinul. Să fie vorba de un motiv „importat" (nu am găsit nici un indiciu în acest sens) sau de un motiv autohton? Cînd s-au cristalizat, în jurul *paltinului*, valențele mitico-simbolice trecute în revistă?

Să recunoaștem deci, în încheiere, că multe și esențiale întrebări au rămas, deocamdată, fără răspuns. Consolarea noastră este că „petele

https://biblioteca-digitala.ro

albe" din mitologia română trebuie întîi „descoperite" și apoi cercetate. Ne consolăm, de asemenea, cu speranța că am reușit să dăm puțină culoare acestei „pete albe" și cu convingerea că descifrarea valențelor speciale cu care a fost încărcat paltinul ar putea să ducă la aprofundarea înțelegerii și la îmbogățirea semnificațiilor unor texte folclorice, legende apocrife, credințe mitice și practici rituale.

NOTE ȘI BIBLIOGRAFIE

* Fragment din volumul, în curs de publicare, *Cosmos și Haos. Mitologie românească în context universal.*

1. Andrei Oișteanu, *Dendromitologie românească : paltinul* (I), în R.E.F., nr. 4/1987, p. 371—388.
2. L. I. Ciomu, *Un vechi monument epigrafic slav la Turnu-Severin. O rugăciune-descîntec slavo-sîrbă din sec. 13—14*, în „Revista istorică română", VII, 1938, p. 210.
3. B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, vol. II, Ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984.
4. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I + II, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974.
5. Ioana Ene, *Un document etnografic foarte rar — tableta apotropaică din colecția Muzeului județean Vîlcea*, în „Buridava. Studii și materiale", vol. 4, Rîmnicu Vîlcea, 1982, p. 247—250.
6. Într-o lucrare inedită, din jurul anului 1900, Sim. Fl. Marian nota faptul că textul *Minunile Sf. Sisoe* „nu lipsește mai nici într-o casă în care se află vreun copil bolnav de *Samcă*, *reul* sau *reutatea copiilor*" (cf. 7). Vezi și articolul de la nota 5.
7. Sim. Fl. Marian, *Botanica poporană română*, vol. II, fascicula 13 („Paltinul"), p. 129—147; lucrare rămasă în manuscris, inventariată sub nr. 441—450, în cadrul *Fondului memorial-documentar „Sim. Fl. Marian"*, din Suceava. Mulțumim muzeografei Brândușa Steiciuc pentru amabilitatea de a ne fi comunicat informațiile pe care i le-am cerut.
8. Folcloriștii au observat și subliniat caracterul de „lege" al *structurii tripartite* și au evidențiat *principiul triplicării* în epica tradițională. Antti Aarne a considerat că multiplicarea personajelor pînă la trei este o „lege a gîndirii și fanteziei (narative)", iar Stith Thompson vorbește despre „Formulistic number three" (motivul Z. 71.1). Folcloristul danez Axel Olrik (într-un studiu din 1908, *Epic Laws of Folk Narative*) a stabilit faptul că „legea acțiunii tripartite" este una dintre cele treisprezece „reguli de compoziție" sau „formule de construcție" epică, avînd în vedere faptul că, în general, „trei este numărul maxim de personaje și de obiecte ce își au locul în narațiunea tradițională". Vezi în acest sens și Adrian Fochi, *Cîntecul epic tradițional al românilor. Încercare de sinteză*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985, p.306—307; idem, *Estetica oralității*, București, Ed. Minerva, 1980, p. 191—195; Ov. Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 228—229.
9. De altfel, *scenariul tetradic atipic* (4 copaci = 2 mint + 2 spun adevărul) a fost — bănuim — resimțit ca artificial, fiind înlocuit cu *scenariul triadic tipic* (3 copaci = 2 mint + 1 spune adevărul) — așa cum apare în unele legende populare culese în jurul anului 1900. Semnificativ este faptul că, în astfel de cazuri, copacul eliminat este măslinul și nu paltinul, care rămîne singur în postura de arbore binecuvîntat. Vezi, în acest sens, legenda populară culeasă de Elena Niculiță-Voronca și consemnată de Sim. Fl. Marian : dintre cei trei copaci întrebați de Sf. Sisoe (rugul, salcia și paltinul), doar ultimul indică locul unde s-a ascuns *Aripa-Satanei* (cf. 7). Astfel, s-a revenit, pînă la urmă, la situația „inițială" (cf. *redacțiunea veche* a legendei, sec. XVI), dar numai cantitativ, nu și calitativ.
10. Acest aspect a fost sesizat încă de Sim. Fl. Marian : „Datina de-a face *toci* din *lemn de Paltin* datează, după credința și spusa românilor din Bucovina, precum și a celora din Țara-Românească, încă de pe timpul lui Noe. După o legendă din Moldova însă datina de a face *toci de Paltin*, și anume pentru biserici, datează abia de pe timpul Sf. Sisoe" (cf. 7).

https://biblioteca-digitala.ro

11. Andrei Oișteanu, *Legenda românească a potopului. Noi contribuții*, în „Viața Românească", nr. 12/1984, p. 18—24, București.
12. Mircea Anghelescu, *Chestiuni de metodă în jurul legendei potopului*, în „Viața Românească", nr. 5/1985, p. 94—96, București.
13. Andrei Oișteanu, *Câteva precizări*, în „Viața Românească", nr. 10/1985, p. 90—96, București.
14. K. N. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevii*, vol. V, Veneția, 1876, p. 573 s.u.
15. Moses Gaster, *Literatura populară română*, Ediție, prefață și note de M. Anghelescu, București, Ed. Minerva, 1983.
16. V. Bologa, *Von der Babylonischen Labartu über arab. Karina zum Krankheitsbegriff Samca in der rumänischen Volksmedizin*, în „Janus", 1931.
17. Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, București, Ed. Vremea, 1942, p. 56—59 și idem, *Melanges*, în „Zalmoxis", I, Paris, 1938, p. 197.
18. N. Cartojan a susținut că legendele religioase cuprinse în *Codex Sturdzanus* nu sînt numai *prebogomilice*, dar și *nebogomilice* (cf. *Istoria literaturii române vechi*, București, Ed. Minerva, 1980, p. 115). Dacă în cazul legendei Sf. Sisinie prima afirmație este perfect demonstrată, în schimb a doua rămîne sub semnul întrebării, pentru că legenda nu cuprinde „idei ce vin în contradicție flagrantă cu doctrina bogomililor" (*ibidem*). Dimpotrivă, V. Bogrea a depistat un interesant element bogomilic într-o versiune românească a legendei „Avestița", dintr-un manuscris din 1752 (cf. *Mărunțișuri istorico-filologice*, în „Anuarul Institutului de istorie națională", II, Cluj, 1923, p. 351—363).
19. G. Mihăilă consideră că „versiunea greacă a fost tradusă și prelucrată în slavonă și de aici în română" și că „în textul slavon sînt unele greșeli de copiere ... dar el nu a fost compus de un român" (3, p. 538). B. P. Hasdeu demonstrase deja că „redacțiunea Rugăciunii Sfîntului Sisinie ... nu este o copie de pe lucrarea unui slav, deoarece se distinge nu numai printr-o nesocotire extremă a regulelor ortografice și gramaticale ale limbei slavice, dar încă prin o seamă de românisme cu totul imposibile din partea oricărui neromân" (3,p. 209). Recent, cercetătorii I.Gheție și Al. Mareș nu au exclus ipoteza lui Hasdeu, potrivit căreia autorul redacției slavone a fost un român, dar au considerat posibilă și o altă explicație privind „românismele" din text (cf. *Originile scrisului în limba română*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 396).
20. Vezi *Legenda măslinului și a rugului de mure*, în „Șezătoarea", an. XXX, vol. 18, Fălticeni, 1922, p. 29—30.
21. Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Band I—IV, Leipzig & Berlin, 1907—1912.
22. Moses Gaster, *Chrestomație română*, vol. I, București, 1891.
23. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, 1920, p. 33.
24. M. Brătulescu, *Colinda românească*, București, Ed. Minerva, 1981, p. 282—283.
25. O atestare a blestemului salciei se află în folclorul bulgar (cf. 3, p. 227).
26. N. Păsculescu, *Literatura populară românească*, București, 1910.
27. Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, București, Ed. Minerva, vol. III, p. 102.
28. Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, București, Ed. Minerva, 1978, p. 302—308.
29. Vezi legenda „Sfîntu Susoie și Mălăția" (sic!), la Mihail Robea, *Basme, snoave, legende și povestiri populare. Folclor din Valea Vîlsanului — Argeș*, ediția a II-a, București, Soc. lit. „Relief românesc", 1979, p. 155—157.
30. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1980.
31. Spirala (labirintul, în general) este, pentru societățile tradiționale, forma predilectă de reprezentare — arhaică și universală — a drumului parcurs de sufletul defunctului spre „lumea de dincolo". Așa cum a demonstrat recent etnologul Paul P. Drogeanu, „toiagul" — un obiect ritual (cu funcții cataractice și psihopompe) din recuzita ceremonialului funerar românesc : o *luminare spiralată*, de lungimea defunctului, arzînd centripet la căpătîiul (pe pieptul) acestuia — este un „simbol material" al itinerarului postum al sufletului (cf. *Despre un model poetic al marii treceri*, în „Anuarul Institutului de cercetări etnologice și dialectologice", 3, seria B, București, 1985, p. 459—485).
32. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Ed. Academiei R. S. România, 1985.
33. Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia pastorească*, București, Ed. Minerva, 1979.
34. „Petrecerea mortului" — publicat întîi de B. P. Hasdeu în *Cuvente den bătrîni*, vol. II, Bucuresci, 1879, p. 710—716 (vezi ediția nouă, 3, p. 495—500).

https://biblioteca-digitala.ro

35. Horea Anca, *Texte folclorice din Greoni (Banat)*, în „Studii de limbă, literatură și folclor", IV, Reșița, 1978, p. 305—308.
36. * * * *Folclor din Oltenia și Muntenia. Texte alese din colecții inedite*, vol. I, București, Ed. pt. Literatură, 1967.
37. Constantin Brăiloiu, *„Ale mortului" din Gorj*, București, 1936.
38. * * * *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, trad. Simina Noica și C-tin Noica, Iași, Ed. Junimea, 1974, fragment 17, vezi și 17 a, p. 43—44.
39. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974, p. 359. Vezi și alte exemple similare în capitolul „The roads to the nether world" din antologia de texte redactată de M. Eliade — *Death, Afterlife and Eschatology. A Thematic Source Book of the History of Religions*, New York, Harper & Row, 1974, p. 40—52.
40. Sim. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*. Bucuresci, 1892.
41. Fl. Lorinț, *Semnificația ceremonialului funerar al bradului în Gorj*, în R.E.F., nr. 4/1968, p. 331—337.
42. Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru, București, Ed. Minerva, 1983, p. 140.
43. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Ed. Minerva, 1982.
44. În descîntecele „de apucat (strîns)", nu apar nici Samca, nici Sf. Sisoe, dar sînt semne că e vorba de aceeași „temă": a) „apucătura (strînsoarea)" e tot o boală de copii; b) pentru copii bolnavi de „strînsoare" este „ținut" Sf. Sisoe (45, p. 411); c) demonul bolii se strecoară în casă „pe supt prag" (27, p. 103), unul din modurile de intruziune ale Samcăi sau ale demonilor similari (46, p. 106).
45. Ion Mușlea, Ov. Birlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Ed. Minerva, 1970.
46. M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, București, Ed. Științifică, 1958.
47. Pentru grecii arhaici, în „călătoria pe celălalt tărîm" era absolută „nevoie de călăuze", căci „calea ce duce la Hades" nu e „nici simplă, nici una singură", ci „are nenumărate răspîntii și răscruci" (cf. Platon, *Phaidon*, 108 a).
48. Într-un „descîntec de deocheat", salcia este întrebată dacă a văzut trecînd demonii bolii; ea indică direcția, dar nu e binecuvîntată. Cf. Daniil Ionescu și Alex. Daniil, *Culegere de descîntece din jud. Romanați*, Vălenii de Munte, 1908, vol. II, p. 55.

ROMANIAN DENDROMYTHOLOGY: THE MAPLE TREE (II)

Abstract

In the first part of this paper (published in "Revue of Ethnography and Folclore", nr. 4/1987), the author studied the (so far ignored) cosmogonic and magic, apothropaic and funeral attributes conferred by the Romanian folk mentality to the maple tree.

In this second part, starting from old Romanian legends concerning Saint Sisinios (to be found in manuscripts from the 16th century), the author reveals the psychopomp character conferred to the maple tree by the mythical mentality, character that doubles and completes the funeral character of this tree.

The two parts of the study make up a chapter of Andrei Oișteanu's book (to be published), entitled "Cosmos and Chaos. Romanian Mythology in he Universal Context".

https://biblioteca-digitala.ro

JOCURILE FECIOREȘTI TRANSILVĂNENE
(ATESTĂRI DOCUMENTARE)

CONSTANTIN COSTEA

Sub raportul creației, folclorul românesc se distinge ca un fenomen de continuitate și unitate în esența lui, relevîndu-ne totodată o mare bogăție de forme și nuanțe pe plan structural și stilistic. Acest aspect îl așază pe primele locuri în contextul european. În marea varietate a creației populare coregrafice românești putem constata coexistența, oarecum paradoxală, a unor dansuri aparținînd celui mai arhaic strat alături de altele cu mult mai noi, sau prezența unor nuclee multimilenare evoluate în forme deosebit de complexe și neașteptat de moderne. Explicația acestei situații trebuie căutată, după cum arată Ovidiu Bîrlea [1], „în coordonatele istorice ale culturii populare românești, în primul rînd în vechimea incontestabilă a jocurilor, continuatoare a celor tracice, cu multe infiltrații mediteraneene, apoi în poziția centrală a regiunilor românești față de curentele culturale din apusul și sud-estul Europei, la noi fiind deopotrivă de caracteristice atît jocurile de grup (și ceată — n.n.), cît și cele de perechi, de factură vizibil mai nouă".

Unul din nucleele arhaice evoluat în forme complexe adecvate contemporaneității îl constituie fără îndoială grupul *jocurilor feciorești* transilvănene, de care ne ocupăm în lucrarea noastră. Din păcate, condițiile istorice, mai mult nefavorabile, în care a evoluat viața socioculturală a românilor transilvăneni pînă la Unirea cea mare din anul 1918, nu ne permit decît o întrezărire a trecutului îndepărtat al acestor jocuri. Cele mai vechi documente — din secolul al XV-lea pînă în secolul al XIX-lea — în care sînt consemnate sînt în majoritate izvoare indirecte, sporadice și destul de sumare ca informație. De aceea evoluția jocurilor feciorești, într-o perioadă mai îndepărtată, pare dificil de reconstituit, iar unele afirmații în acest sens mai pot fi socotite simple supoziții. Aceste atestări documentare le aflăm sub forma unor descrieri sau simple mențiuni, cuprinse, în cronici de curte (regală sau nobiliară), în publicațiile unor călători străini care au vizitat Transilvania ori consemnări cu ocazia unor evenimente deosebite.

Cu toate că sînt sporadice și că, în general, elementele pe care le conțin ne înfățișează abia o schiță sumară a ceea ce înțelegem astăzi prin *joc fecioresc*, documentele respective au însă o valoare incontestabilă. Pe de o parte, ele atestă vîrsta apreciabilă a jocurilor feciorești. De altfel bogăția și expresivitatea acestor jocuri, complexitatea limbajului core-

[1] Ovidiu Bîrlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, București, Editura Cartea Românească, 1982, cap. „Dansul popular. Specificul lui între celelalte arte", p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

grafic, armonia perfectă între ritm și plastica mișcării sînt calități care nu s-ar fi putut contura și șlefui decît într-un timp îndelungat, în sute de ani. Pe de altă parte, cuprind totuși prețioase elemente de referință care, coroborate cu unele aspecte contemporane, ne permit stabilirea de repere în cadrul procesului evolutiv al jocurilor în speță.

De fapt, dansul popular prin calitatea sa de fenomen artistic colectiv — și în consecință mai puțin receptiv la influența din afara specificului — și prin factura lui mai arhaică s-a dovedit mai propice decît limba și muzica în a conserva elemente străvechi, vehiculate numai pe o cale tradițională. În acest sens Ovidiu Bîrlea arată : „Evoluția în limbă e mai precipitată, adesea însoțită de salturi care periclitează continuitatea tradiției în unele sectoare culturale, ca să nu mai amintim de pierderea limbii în favoarea alteia mai evoluate, cum atestă din plin istoria europeană. De aceea pare mai verosimilă transmiterea unor mișcări coregrafice din antichitate acolo unde viața populară nu a suferit tulburări mari".[2]

Revenind la *jocul fecioresc* transilvănean, credem că stratul cel mai vechi este reprezentat de dansurile în care astăzi se folosește ca sprijin bîta — *jocurile călușerești, de bîtă, de băț*— sau partenera de joc — *ponturile pe loc* din *Haidău* ori *Fecioreasca codrănească*. Acestea însumează, de fapt, elemente cinetice foarte apropiate de cele ale dansurilor descrise în vechile documente ca *jocuri călușerești, păstorești* ori *haiducești*, cum ar fi : diferite sărituri mari, flexiuni adînci, ghemuiri, sucituri de picioare etc. Jocurile respective sînt atestate începînd din secolul al XV-lea, dar nimic nu ne împiedică să le socotim cu mult mai vechi, mai ales dacă ținem seama de evidenta lor legătură cu repertoriul milenarului *călușul* ritual din spațiul transilvănean.

Prima consemnare documentară a unei dans bărbătesc (cu caracter de joc fecioresc) o aflăm într-o relatare a lui Antonio Bonfini (Bonfinius, 1427-1503), cronicarul regelui Matei Corvinul, despre lupta de la Cîmpul Pîinii din 13 octombrie 1479, cînd oștile ardelene au distrus un puternic detașament turcesc. „După ce au pregătit masa (cînd lupta s-a sfîrșit — n.n.), vitejii s-au așezat să mănînce, obosiseră peste măsură, sufletul lor s-a înveselit bînd vin peste măsură. Se ospătau pînă și robii (probabil că este vorba de robii eliberați de la turci — n.n.), care la văzul victoriei au fost primii care au devastat tabăra dușmană. La ospăț cîntau cîntece vitejești în care slăveau pe șefii lor. Apoi după ce s-au înfierbîntat de vin au început să danseze vitejește. Jucau jocul soldățesc (cătănesc) înarmați, făcînd o mare larmă. Jocul se tot întețea și veselia ajungea la un punct culminant și cu niște gesturi ciudate se înveseleau reciproc. L-au chemat și pe Pavel Chinezul (banul Timișoarei, a cărui intervenție în luptă, împreună cu detașamentul său, a fost hotărîtoare pentru victoria ardelenilor — n.n.). El s-a așezat în mijlocul cercului, a apucat un turc mort numai cu dinții, nici nu îl atinsese cu mîna, și a început să salte cu el în cerc. Atunci mirarea a depășit chiar rîsetele, văzînd acest dans herculean. Așa a ținut veselia, nu și-au închis ochii toată noaptea" [3].

[2] *Ibidem.*

[3] Pesovár Ernő, *A magyar tánctörténet évszázadai — szöveggyüjtemény* [Istoria dansului maghiar de-a lungul secolelor — culegere de texte], Népmüvelési propaganda iroda [Biroul de propagandă al educației de masă], Budapest, 1973, documentul 13 (Antonio Bonfini, 1427—1503), p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

Bătălia de la Cîmpul Pîinii a avut, probabil, un puternic ecou în veacul următor, deoarece după 95 de ani — la 1574 — aflăm povestea ei transpusă integral în versuri de către Temesvary Isthvan[4].

Episodul ospățului, de după lupta amintită, este reluat, probabil din aceeași sursă (Bonfinius), și de Augustino de Gérando, care îl socotește ca un omagiu adus celor căzuți, el încercînd totodată să explice comportamentul luptătorilor învingători, din acel moment. „Un trait montre combien les mœurs asiatiques avaient encore de force en Hongrie à cette époque. Les vainqueurs exécutèrent au milieu des morts des danses guerrières et firent un repas copieux. On a cru voir dans ce fait les transports d'une joie immodérée, et, grace aux exagérations des historiens, on l'a mal expliqué. Pour le comprendre, il faut savoir qu'aujourd'hui encore, en Hongrie, comme autrefois chez beaucoup de peuples de l'Europe, il ne se fait pas de funérailles importantes sans festin. Il faut surtout connaître la danse hongroise. Cette danse caractéristique, exécutée par des hommes seuls rangés en cercle et faisant sonner l'éperon au son d'une musique tour à tour brillante et grave, est née évidement sur un champ de bataille un jour de victoire. Placez dans le cercle les corps des braves tués dans le combat et vous devinerez que ceux qui survivent rendent hommage à leurs compagnons en célébrant leur courage et déplorant leur mort. Chez les peuples primitifs, la danse a toujour un caractère sacré"[5].

Desigur, ambițioasa interpretare dată de Gérando ospățului de după lupta de la Cîmpul Pîinii ni se pare interesantă, mai ales pentru timpul său, dar din păcate ea rămîne doar o încercare, și aceasta destul de forțată. În primul rînd relatarea lui Bonfinius, care a fost cel puțin contemporan cu evenimentul, dacă nu chiar martor ocular, nu cuprinde nici o referire la un atare ceremonial, ci din descriere reiese că este vorba doar de o descătușare nervoasă după tensiunea bătăliei. În al doilea rînd, chiar dacă ospățul ar fi avut semnificația unui ceremonial funebru, faptul nu poate fi pus pe seama originii asiatice a maghiarilor. De altfel, în această afirmație constă principala carență a interpretării lui Gérando, deoarece el însuși recunoaște existența, cel puțin într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, a ospățului și dansului ceremonial funebru la popoarele europene.

Din anul 1519 ne parvine o altă știre despre un dans asemănător ca factură, înscris în cadrul unui eveniment cu totul neobișnuit. Este vorba de o relatare a lui Taurinus în care se descrie episodul executării lui Gheorghe Doja Secuiul (Székely), cînd tovarășii acestuia au fost siliți să joace în jurul tronului înroșit pe care a fost așezat căpetenia lor : „În jurul lui, în ceată slugile bătute cu nuiele de trestie (probabil trestie de mare — n.n.) jucau un dans sălbatic și tot rîdeau de regele lor"[6].

Episodul în cauză a stat și în atenția lui Rethei Prikkel Marián, dar sursa de care se folosește, o lucrare a lui Veramias Antal, conferă dansului o cu totul altă semificație, care îi schimbă complet datele : „Cele mai vechi date ne servește lucrarea lui Veramias Antal, în care amintește că voievodul Szapolyai Ioan în timpul chinuririi lui Székély György (Doja),

[4] Pesovár Ernő, *op. cit.*, documentul 19 (Temesváry István, 1974), p. 31—32.

[5] Augustino de Gérando, *La Transylvanie et ses habitants*, Paris, 1845, vol. I, cap. X, „Guerres des Turcs — Les Corvins — Szent Imre — Le Camps du Pain", 271—272.

[6] Pesovár Ernő, *op. cit.*, documentul 15 (Taurinus István, 1519), p. 30.

https://biblioteca-digitala.ro

comandantul rebel al țăranilor, i-a pus pe vitejii curții (?) să danseze *dansul mercenarilor*, adică *dansul haiducilor*. Așa aflăm că *dansul haiducilor* s-a numit și *dansul mercenarilor*" [7].

Tema este reluată și de Maurice A. L. Louis în lucrarea *Le folklore et la danse* unde autorul, după ce arată că *dansul haiducilor* (Hajdu tanc) a fost foarte popular în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, se oprește asupra momentului execuției lui Doja. „Un detail fourni par les souvenirs de la grande révolte paysanne de 1514 nous apprend la fin horrible du chef de la révolte, brulé à mort par les barbares nobles, qui forcérent les camarades du supplicié à danser *Hajdu tanc* autour de leur chef mourant" [8] Deci sursa autorului — probabil o lucrare a dr. George Budai — se referă tot la descrierea lui Taurinus, dar precizează denumirea dansului, *Hajdu tanc* (*dansul haiducilor*).

Oricare ar fi fost izvorul folosit și oricum s-ar fi desfășurat episodul în cauză, interpretarea autorilor citați în ce privește dansul ca atare ni se pare aproape de adevăr. Noi credem în acest sens că spre sfîrșitul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea se conturase deja un dans cu caracter ostășesc, precedînd de puțin transferul semantic al termenului *hajdu (haiduc)* din păstor de vite în *soldat infanterist*.

Termenul *hajdu* (*haiduc*) cu înțeles de *ostaș pedestraș* îl aflăm consemnat în două documente apropiate cronologic. Prima relație este cuprinsă într-un raport al căpitanului Casoviei — Francisc Zay — către regele Maximilian de Habsburg, despre desfășurarea luptei de la Verbia — noiembrie 1561 — dintre Ioan Despot (Heraclidul) și Alexandru Lăpușneanu, sub forma : „precum și două sute șaizeci de pedestrași unguri (ardeleni — n.n.), pe care obișnuim acum să-i numim haiduci (haidones)" [9]. Cea de a doua relație este cuprinsă într-o descriere a Transilvaniei — din 19 decembrie 1564 — a lui Giovan-Andrea Gromo, căpitanul pedestrimii regelui Ioan Sigismund Zápólya, în care arată că : „Din națiа română se recrutează două feluri de ostași pedestrași : Unii *trabanți*, care folosesc archebuze sau lănci și iatagane. Toți dezarmați (acuma) din cauza unor tulburări, și aceștia fac de caraulă și păzesc porțile cetăților, și sînt foarte viteji în luptă. Ceilalți se numesc *haiduci*, care de obicei stau la drumuri jefuind și cînd se duc la război le merge numele a fi atît de viteji încît disprețuiesc moartea" [10].

La numai un an după ultima relatare — adică în anul 1565 — apare și referirea la *dansul haiducilor*, de astă dată a lui Melius Juhász Péter : „Pe haiduc cimpoiul l-a pus în mișcare să joace *dansul haiducesc* (a hajdut, az bordósip az hajdutáncra indétja)" [11].

[7] Rethei Prikkel Marián, „Dansul haiducilor", conferință publicată în revista „Etnografia" din anul al XVI-lea (1905).

[8] Maurice A. L. Louis, *Le folklore et la danse*, Paris, 1963, cap. XI, „Les danses de épées en Europe Occidentale", p. 241.

[9] *Călători străini despre țările române*. București, Editura Științifică, vol. II, 1970, p. 123—124.

[10] *Călători străini despre țările române*. *op. cit.*, p. 322—323, Giovan Andrea Gromo (1518 după 1567), „Scurtă descriere a Transilvaniei".

[11] Pesovár Ernő, *op. cit.*, documentul 17 (Melius Juhász Peter, 1565), p. 30. George Alexici, *Trecutul poeziei populare române* (Pagini din trecut), în „Luceafărul", 1905. Citează pe Melius Juhász Peter, *Könyvei Samuel es Királyak Könyvei* (Cărțile lui Samuel și ale Regilor), tip. Debrecen, 1567.

https://biblioteca-digitala.ro

Din secolul al XVII-lea sînt atestate într-un document românesc din Banat, menționat în Anonimul Bănățean [12], două dansuri românești, dintre care unul pe nume *Epureasca* este tradus în limba latină *saltus haidonicus* (*dansul haiducilor*).

Dansul haiducilor devine foarte popular, în tot cursul secolului al XVII-lea, printre tinerii nobili din Transilvania și Ungaria. Aceștia îl practică în mod curent la diferite petreceri sau chiar cu ocazia unor evenimente mai deosebite, conferindu-i uneori o puternică tentă spectaculară. Datorită tocmai acestui fapt putem beneficia de cîteva consemnări și descrieri, din acea perioadă, ale dansului în speță.

Una din manifestări se petrece în anul 1615 în orașul Wittemberg din Germania cu ocazia numirii lui Emeric, fiul nobilului Thurzó György, pîrcălabul cetății Arnai, ca rector al Universității din orașul amintit: „Tatăl în bucuria lui a hotărît să cinstească Universitatea ca și pe băiatul lui. A ales din cetatea Arnai dintre supușii lui vreo 100 de bărbați care știau și limba latină și mai mulți dansatori renumiți, care dansau cu topoare și săbii *dansul haiducilor*. I-a îmbrăcat în costume naționale, a umplut care cu bunătăți de acasă și sub conducerea comandantului cetății le-a dat drumul spre Wittenberg(...). Firește porțile orașului s-au deschis și ei au intrat cu pompă în răsunetul viorii, trîmbiței, flautului și cimpoiului (...). După masă încep dansurile, printre care cu săbii și topoare *dansul haiducilor*, cu mișcări iuți și variate care arată o deosebită dibăcie, astfel că oamenii din Wittemberg nu și-au putut ascunde admirația" [13].

O altă relație despre *dansul haiducilor* o aflăm consemnată în autobiografia nobilului Eszterházi Pál, cu ocazia dietei de la Pózsöny (Bratislava) din anul 1647. Acesta, dansator renumit probabil la vremea aceea, a jucat înaintea împăratului Ferdinand al III-lea și a împărătesei Leopolda după cum arată: „Și după aceea cu două săbii în mînă am jucat un *dans haiducesc* de mare măiestrie (Annak utána két mezitelen karddal kellett hajdutáncot járnom, kinek igen mestere voltam)" [14]

În sfîrșit o descriere care cuprinde o serie de elemente cinetice destul de bine înfățișate și în același timp cîteva considerații personale ale autorului o datorăm călătorului englez Edward Brown — 1667. Această relatare este semnalată atît de Rethei Prikkel Marián [15], cît și de Maurice A. L. Louis [16]. : „În călătoria făcută în Ungaria am văzut *dansul pirilor*, odinioară practicat de antici, dansat acum de *haiduci*. Se dansează cu sabia trasă din teacă, săbii care produc un mare zăngănit, sărituri în aer, pe urmă cu o isteține izbitoare se aruncă la pămînt, ca la urmă să cînte după obiceiul lor, cum făceau grecii în antichitate".

Dansul haiducilor mai cunoaște, pare-se, o perioadă de înflorire în Transilvania pe la începutul secolului al XVIII-lea, mai precis pe timpul răscoalei lui Francisc Rákoczi al II-lea în cadrul căreia haiducii transil-

[12] Valeriu Braniște, *Muzică și dans în sec. XVI-XVII. Anonimul Bănățean*, București (Editura G. Crețu „Tinerimea Română"), 1898, vol. I, fasc. III, p. 320—380.

[13] Rethei Prikkel Marián, *op. cit.* Pesovár Ernő, *op. cit.*, documentul 23 (1615), p. 34.

[14] Pesovár Ernő, *op. cit.*, documentul 24 (Eszterházi Pál, 1647), p. 34.

[15] Rethei Prikkel Marián, *op. cit.*

[16] Maurice A. L. Louis, *op. cit.*, cap. XI, „Les danses des épées en Europe Occidentale", p. 241.

https://biblioteca-digitala.ro

văneni au jucat un rol important. După aceste evenimente *dansul haiducilor*, ca manifestare coregrefică cu caracter ostășesc, cade probabil în desuetudine și nu mai este pomenit. De altfel haiducia însăși își schimbă semnificația, devenind o formă de luptă cu o pronunțată tentă socială, larg răspîndită în Hunedoara, Munții Apuseni, Maramureș, Secuime, pe Mureș și pe Tîrnave, situîndu-se în afara legilor imperiale. O nouă formă de recrutare în armată, inițiată în cadrul imperiului către mijlocul secolului XVIII-lea — ceremonia de recrutare cu joc —, va genera un alt tip de dans cu caracter militar : *Bărbuncul* (în limbile maghiară și slovacă „verbuncos" și „verbunk"), care va lua locul *dansului haiducilor*.

Paralel cu dansul de care ne-am ocupat, începînd din a doua jumătate a secolului al XVI-lea sînt consemnate în documente și alte forme de dans bărbătesc apropiate de jocul fecioresc pe care îl cunoaștem în zilele noastre.

O primă atestare documentară se referă la un dans păstoresc (fecioresc am zice) ardelenesc executat de poetul Balassa Balint în cadrul ceremonialului curții imperiale la 25 septembrie 1572, cu ocazia încoronării împăratului Rudolf al II-lea. Evenimentul este relatat de istoricul maghiar Nicolay Isthvánffi-Pannoni în felul următor : „După ridicarea tineretului din armată, adolescenții copii ai nobililor au jucat în galeria casei de dansuri și între aceștia a cîștigat întrecerea Balassa Balint, băiat de 22 de ani (...). Acest dans care este un dans specific ciobănesc(...) în admirația împăratului și a celorlalți prinți, care priveau de la înălțimea podiumului lor, cînd îl imita pe Pan și pe satiri, lăsîndu-se pe vine, apoi le strîngea (picioarele), apoi le desfăcea și făcea mari salturi" [17]. Asupra acestei relatări ne atrage atenția Valeriu Braniște [18], care îl socotește a fi un joc *călușeresc*, arătînd în același timp că poetul petrecuse mai mulți ani în Transilvania și avusese prilejul să învețe un astfel de joc.

Despre un dans de aceeași factură pomenește și Ștefan Gerlach într-un jurnal al său la 1573 : „Coborînd din cetate (cetatea Pószóni, astăzi Bratislava — n.n.) am privit la jocul unguresc. Jucătorul își mișca brațele în mod ciudat, își ridica cînd mîna, cînd piciorul, uneori umbla drept, apoi se pleca la pămînt, și, orice pas sau săritură făcea, le însoțea cu strigături, dacă se obosea chema pe cel mai aproape ca să-i ia locul" [19].

După aceste prime atestări ale jocului fecioresc ori călușeresc cum consideră Valeriu Braniște, mai toți cărturarii străini care ne-au vizitat țara — începînd din secolul al XVII-lea — evidențiază calitățile deosebite ale acestui fenomen atunci cînd se referă la viața spirituală a românilor. De pildă, poetul silezian Martin Opitz, profesor la colegiul reformat din Alba Iulia în anii 1622-1623, se referă la un astfel de joc fecioresc — probabil călușeresc — în poemul său *Zalatna oder von Ruhe des Gemüts* (Zlatna sau despre buna dispoziție). El caută să evidențieze latinitatea

[17] Pesovár Ernö, *op. cit.*, documentul 32 (Az 1572-es esményröl Istvánffy Miklos), p. 36.
[18] Valeriu Braniște, *Călușerul jucatu în secolulu al XVI-lea*, în „Transilvania", nr. 8, anul XXII, Sibiu 1891 (p. 230—231), citează pe Nicolay Istvánffi Pannoni : *Historiarum de Rebus Ungaricis*, libri XXXVIII, Ab anno Chr. 1490 ad 1606. Editio novissima ad primmum Coloniensem de anno 1622 emendatisse recusa Vienae, Typis Ioanis Thomas Trottner sacrae Caesaroregiae Majestatis aulae Typographi et Bibliopalae, MDCCLVIII (Liber XXV, p. 325—326).
[19] George Alexici, *op. cit* Pesovár Ernö, *op. cit.*, documentul 38 (Gerlach István, 1573), p. 39.

https://biblioteca-digitala.ro

românilor pornind mai întîi de la limbă, dar sprijinindu-se pe obiceiuri și mai ales pe dansurile populare. În rîndurile traduse de August Treboniu Laurian, în al său *Discurs introductiv la Istoria românilor*, publicat în „*Magazin istoric pentru Dacia*", I (1845), se reflectă admirația stîrnită de un astfel de joc fecioresc desfășurat sub ochii lui : „Căci nici Italia, nici Spania, nici Galia n-a păstrat atîta asemănare cu vechii lor strămoși cît a păstrat limba română cu cea latină, așa de cumnată este această limbă cu latina. Zace încă mult sînge nobil în micele case ale țăranilor, carii n-au părăsit cu totul nici traiul nici obiceiul bătrînilor. Precum arată și jocul lor în care se pleacă, se covîie și sar în sus ca căprioriii, joacă un joc atît de artificios încît germanii mei trebuie să-l aducă din Franța dacă vor să-l știe. Aici fac un cerc, aici se despart din nou, aici merg spre dreapta, aici merg spre stînga" [20].

Cu cît sînt mai apropiate de zilele noastre, relatările despre fenomenul de care ne ocupăm se dovedesc a fi mai pline de substanță, elementele cinetice prezentate putînd fi identificate cu multă ușurință chiar în structura jocului fecioresc contemporan. O astfel de descriere a unui joc ardelenesc *ciobănesc* sau *cătănesc* ne-o prezintă Franz Joseph Sulzer în cartea sa *Die Geschichte des Transalpinischen Daciens*, apărută la Viena în anul 1781 : „Aproximativ șase sau mai mulți tineri sau ciobani, sprijiniți pe bîtele lor, sar peste ciomege, executînd în același tempo anumiți pași ritmici grei, care par a nu corespunde cadenței, sărind în cerc fără să-și dea vreodată mîinile și scoțînd din cînd în cînd din pieptul lor un chiot".

După cum se poate observa, descrierea lui Sulzer cuprinde destule elemente coregrafice ca să putem identifica un joc *de bîtă*, care în această formă se mai practica încă curent între cele două războaie mondiale în zona Mureșului mijlociu și pe teritoriul dintre Mureș și Tîrnava Mică. Astăzi jocul în cauză este cuprins în suita Haidăului (cel de al treilea joc) și în loc de a folosi bîte actanții se sprijină pe partenerele de joc.

Dintre călătorii străini care au vizitat Transilvania în prima jumătate a secolului trecut, cele mai complexe informații ni le furnizează cărturarul, lionez de origine, Augustino de Gérando. În cartea sa *La Transylvanie et ses habitants*, apărută la Paris, în 1845, consacră un întreg capitol vieții spirituale a românilor transilvăneni. Oprindu-se în mod special asupra dansului valah arată că : „Les danses valaques ont une origine roumaine. Certaines figures et souvent la pose des personnages vous rappellent les descriptions des danses antiques. Leurs danses expriment toujours une idée, un fait ; elles ont un sens déterminé [21]. El se referă aici la jocul călușarilor, preluînd ideile cărturarilor români din Școala Latinistă, care circulau curent în epocă.

Pentru noi însă marea valoare a informațiilor pe care ni le oferă Gérando constă în descrierea amănunțită a două momente la care a fost martor ocular. În prima relatare este vorba, evident, de un dans fecioresc care l-a impresionat în mod deosebit, dar al cărui nume mărturisește că nu l-a putut afla : „Après avoir fait, deux par deux quelques pas en décrivant un cercle les hommes et les femmes se séparaient. Celles-ci marchaient

[20] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, cap. „Dansurile cu substrat cultic", p. 35—36.
[21] Augustino de Gérando, *op. cit.*, cap. XI, „Les Valaques", p. 311.

https://biblioteca-digitala.ro

isolées autour des hommes et semblaient chercher avec inquiétude quelque objet chéri. Les cavaliers s'assemblaient, piétinaient en mesure comme des soldats qui marchent, puis, s'appyuant sur leurs longs bâtons, faisaient, en criant, des sauts irrégulies, de façon á représenter une mêlée. Les femmes erraient toujours, silencieuses et graves, pareilles á des ombres. A la fin les hommes s'élançaient vers elle avec des signes de joie, comme s'ils les retrouvaient après un danger, les ramenaient dans le cercle, où tous dansaient avec la plus vive gaité" [22].

În cea de a doua relatare inserată în capitolul despre români, autorul citat ne descrie, surprinzător de fidel, jocul din satul Lona [23] de lingă Cluj (Lóna près de Clausenbourg): „Au son d'une musique étrange dont il était impossible de rien saisir, les hommes, rangés en cercle, réunissaient leurs bâtons sur un point, sautaient en lançant leurs jambes, et poussaient de grands cris. D'ordinaire, au commencement de chaque danse, l'homme prend la femme par la main, fait deux pas en avant, un pas en arrière, en suivant le cercle, de façon que tous les groupes reviennent à leur place. Alors le cavalier lève le bras et fait paser au-dessous la danseuse, en la poussant vivement et à plusieurs reprises. Quelquefois les hommes se réunissent au centre, claquent des doigts font des bonds, puis, s'arretant tout à coup, contemplent leurs pieds, qui semblent tracer des figures sur la terre; pendant ce temps les femmes tournent lentement autour d'eux en se donnant la main; d'autres fois le cavalier saisir la danseuse l'enlève, la fait lestement tourner, l'abandonne un moment pour faire des gestes ou prendre une attitude, et revient encore vers elle" [24]. Iar mai departe referindu-se la celelalte elemente care însoţesc fenomenul în sincretismul său arată: „Ces danses s'exécutet toujours en mesure, bien que les airs soient souvent fort confus. Quelques refrains arrivent périodiquement, et les Valaques les accopagnent en frappant des mains, en récitant des vers, et en disant des galanteries à leurs danseuses, voir même aux spectateurs" [25].

În ultima parte a descrierii Gérando ne întregeşte imaginea momentului coregrafic, la care a asistat, cu unele amănunte privind eticheta şi modul de manifestare a actanţilor pe parcursul desfăşurării jocului.

După cum putem constata Augustino de Gérando, dovedind un real interes pentru manifestările spirituale ale românilor transilvăneni, cuprinde în relatarea sa date care se situează cu mult peste nivelul celor din consemnările anterioare. Cucerit de originalitatea manifestărilor coregrafice la care a asistat, el a reuşit să ne lase o imagine complexă şi localizată a jocului românesc din prima jumătate a secolului trecut [26]. Sub acest aspect descrierea cuprinzînd dansul şi celelalte elemente care îl însoţesc în desfăşurarea lui sincretică — muzică, strigături, comportament, etichetă etc. — are valoarea a ceea ce numim noi astăzi *fişă de observaţie directă*.

[22] *Ibidem*.

[23] Este vorba de localitatea Luna de Sus, sat ce aparţine, actualmente, de comuna Floreşti, judeţul Cluj.

[24] Augustino de Gérando, *op. cit.*, p. 313—314.

[25] *Ibidem*.

[26] Cu toate că în relatare nu apare nici o denumire, putem observa cu uşurinţă că autorul descrie de fapt o suită (ciclu de joc) alcătuită din mai multe jocuri — *de bită* (joc feciorese), *joc de purtat*, *joc fecioresc*, *joc de învirtit*, jocuri ce pot fi identificate şi în repertoriul contemporan.

https://biblioteca-digitala.ro

În cursul veacului al XVIII-lea jocul călușeresc capătă, se pare, o aureolă deosebită în diferitele straturi ale populației românești din Transilvania. Călușarii ca indivizi devin oameni cu însușiri superioare atît pe planul agilității, ca jucători, cît și pe planul spiritual, ceea ce determină pînă și fețe bisericești să rîvnească a intra în ceata lor, mai ales „acolo unde supravegherea superiorilor lipsea pe o anumită perioadă" [27]. Un astfel de caz este cel al protopopului Petru de la Orăștie „care fusese nouă ani călușeriu", caz citat de Ovidiu Bîrlea după o plîngere, de la 1764, a enoriașilor către episcopul Dionisie Novacovici, descoperită de N. Iorga. În legătură cu acest protopop Ovidiu Bîrlea crede că „a servit ca prototip lui Ion Agârbiceanu pentru povestirea acestuia *Slăbiciunea părintelui Grigore*. Popa Grigore din Măhaci este pîrît episcopului Bob de către enoriași că joacă pînă și în fața altarului în timpul slujbei de îndată ce aude pe afară zicînd de joc" [28]. Iar mai departe citează descrierea momentului în care preotului incriminat i se verifică pasiunea sa în fața consistorului : „Părintele Grigore, cînd auzi așa și simți că nici unul nu-l lua în bătaie de joc, se legănă o vreme din șale, începu să șuiere o învîrtită, și deodată se porni ca o furtună, sărind pînă în grindă, îndoindu-se pînă la pămînt, bătînd cu palmele turecii ciubotelor, și făcînd niște ponturi și niște forme strașnice, iuți și frumos undulate. Bătea podelele cu călciile și se frămînta într-un ritm pe care numai el îl auzea, învîrtindu-se ca un vîrtej în răstimpuri" [29].

Descrierea citată cuprinde momente reale tipice jocului fecioresc, lesne de identificat chiar în cadrul fenomenului contemporan, ceea ce ne dovedește că scriitorul a fost un fin observator și totodată bun cunoscător al manifestărilor folclorice. De fapt Ion Agârbiceanu ne prezintă, prin intermediul povestirii *Slăbiciunea părintelui Grigore*, o excelentă mostră a jocului fecioresc de prin părțile Blajului (unde este situată localitatea sa natală), de la începutul secolului nostru.

După cum arată același Ovidiu Bîrlea : „Lirica populară mai păstrează ecoul aureolei călușerești, unele bocete chiar pînă în vremea din urmă, după cum atestă apelativul *Puiuț, călușeriu mamii* dintr-un bocet din Boșorod — Hunedoara" [30]. De asemenea calitățile deosebite ale călușarilor sînt evidențiate și în unele strigături cum ar fi : M-o făcut maica-n Teuș/Să fiu pui de jucăuș,/ M-o făcut mama-n coșeri/ Să fiu pui de călușeri. (Viciu).

În alte strigături citate de Ovidiu Bîrlea sînt exprimate fie regretul celui ieșit din ceată, fie invidia celui ce nu a fost călușar : Păn-eram eu călușeriu/ O jucam ca pe tăieriu,/Dar acum de cînd n-am fost/ Și cu-o parte joc mai prost. (Bologa) sau : Feciorul din călușeri/Cum joacă ca pe tăier./Uite eu, dacă n-am fost,/Uite, măi, cum joc de prost. (Bibicescu) [31].

Sub impulsul corifeilor *Școlii Ardelene*, cărturarii transilvăneni din secolul trecut încep să aibă preocupări pentru studierea vieții spirituale

[27] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, cap. „Dansurile cu substrat cultic", p. 38.
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem.*
[31] A juca *ca pe tăier*, adică a călca atît de exact la rotiri încît cercul descris de picioare să nu depășească dimensiunile unui blid obișnuit, desemna culmea măiestriei coregrafice în optica populară din Transilvania.

https://biblioteca-digitala.ro

tradiționale, în vederea dezvoltării unei puternice culturi naționale, preocupări ce se vor reflecta în diverse articole publicate mai ales în „Foaie pentru minte, inimă și literatură" și în revista „Familia" a lui Iosif Vulcan. În acest context dansul popular se evidențiază ca una din principalele forme de manifestare ale mișcării cultural educative de după revoluția de la 1848.

Pe plan coregrafic se desfășoară o intensă activitate, sub îndrumarea profesorilor Iacob Mureșanu și Ștefan Emilian, avînd ca scop realizarea unor forme naționale de exprimare în cadrul diferitelor manifestări de divertisment și spectaculare. Astfel, pentru a se reduce ponderea dansurilor străine — valsul, polca, mazurca, cadrilul etc., la modă în saloanele vremii — se creează *Romana* pe motive coregrafice și muzicale populare românești, dans prezentat pentru prima oară la 1850 în cadrul unei serate a „Asociației femeilor române" din Brașov. Ca formă spectaculară Ștefan Emilian compune (de fapt aranjează) în anul 1851 dansurile bărbătești *Romanul* (*Călușerul*), *Bătuta* (*Bătuta călușerilor*) și *Banu Mărăcine*, pe baza figurilor învățate de la Ion Călușeriu și Simion Ciugudeanu (Țigudeanu), „călușari" vestiți din Lona de Arieș. Ca o consecință a acestei intense activități culturale, *Romanul*, *Bătuta călușerilor* și *Banu Mărăcine*, producții cărturărești practicate inițial în cadrul manifestărilor festive (sau în saloane cu alte diferite ocazii), au pătruns în sate, mai ales prin învățători, ajungînd să fie asimilate în repertoriu și socotite de către țărani ca dansuri locale.

Dar, în același timp, pe planul științific, diletantismul și influența latinizării excesive spre care lunecaseră urmașii Școlii Ardelene au generat confuzii care s-au resimțit în multe din lucrările apărute mai tîrziu. De pildă se considera că și jocul popular, așa cum îl practicau țăranii în acel timp, reprezenta doar niște fragmente, rămășițe ale unor vremuri îndepărtate și în consecință se impunea restabilirea întregului. În acest sens dansurile promovate în cadrul manifestărilor festive sau în saloane erau considerate ca niște „reconstituiri" din variante și figuri dispărate. De altfel aceasta reiese clar din explicația pe care o dă Gh. Barițiu în articolul *Saltul*, cu privire la geneza dansului *Romana*: „Domnul Iacob Mureșanu, profesoru de retorică (...) întreprinse a culege tóte figurile dansului Haţegan și tóte variaciunile musicii lui, apoi dîndu-le pe mîna unui maiestru ceru regula ca lor seau mai bine redigerea lor păzind cu multă scumpătate ca nici saltul, nici musica să nu peardă cît este mai puțin din caracterul și tactul său nacional" [32].

Concentrîndu-se mai ales asupra problemelor teoretice ale fenomenului folcloric, vizînd îndeosebi demonstrarea latinității poporului român, cărturarii transilvăneni din acea epocă au neglijat în mare parte realitatea folclorică contemporană lor. Acest mod de abordare a cunoașterii și promovării dansului popular pare a fi cauza principală a lipsei unor consemnări mai substanțiale ale stării de fapt, adică despre viața jocului din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

[32] George Barițiu, *Saltul* (*danțul, jocu*), în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 4, luni 23 ianuarie 1850, p. 31.

https://biblioteca-digitala.ro

Trecînd în a doua jumătate a secolului trecut putem cita ziarul „Naționalulu" din București — 12 octombrie 1858 [33], care ne relevă în articolul *Jocului Bănățeanu*, de sub semnătura lui N. Filimon, o bună descriere a unui joc din Transilvania : „Pe virful unui dealu (...) junele transilvanu învirtește vestitu jocu bănățeanu, numit *bănățeanca* (?). Mai mulți juni începu a se preimbla unulu după altulu în rondu, fără a se ține de mînă, și izbandu numai ușoru din picioare (...). Junii însă, prin varietate și grația ce dau jocului lor isolatu, au aerulu de a voi să atragă și pe acelle june fete. Acestea nu mai pot resista la atîta tentațiune ; eacă-le dar că se prindu, fie-care își ia voinicu seu. Junii atunci paru că reînviază, fie-care își învirtește pe soața sa în joc, sau apucîndu-i cu grație mizlocului, numai într-o parte, sau învîrtind-o în două părți, încît o mînă este liberă pe cînd ceea-laltă este peste mizlocu. Toate perechile se învîrtescu ast-felu, într-o formă de valțu animatu, formîndu un rondu regulatu (...) Voinicu voiește a-și areta valoarea sa, agilitatea sa ; femeea grația și amabilitatea sa. Fie-care pereche se ia de mînă. Bărbatul merge în fața junei fete, formîndu din picioare celle mai grațioase și săltătoare figuri ; femeia, cu un aeru modestu și plecatu, urmează pe cavaleru seu, ținîndu-lu numai de mînă, conformîndu-se cu ondulațiunile lui, însă fără săltături, fără sgomotu, ci ușoru și grațiosu".

Sub denumirea de *bănățeanca* avem de a face nu cu un joc, ci cu o suită (un ciclu) formată din cel puțin trei dansuri — *dans bărbătesc introductiv* (probabil o sărită), *dans de cuplu* și *dans fecioresc* jucat cu parteneră. Descrierea cuprinde destule elemente reale, care ne permit să identificăm natura dansurilor din suită, dar din păcate autorul este confuz în ce privește localizarea manifestării unde, probabil, a fost martor ocular.

Din a doua jumătate a secolului trecut mai putem cita lucrarea *Românii din Munții Apuseni* [34], autori Teofil Frîncu și George Candrea, apărută în anul 1888. În cuprinsul ei autorii, relatînd despre obiceiurile și petrecerile locuitorilor zonei, includ și o succintă descriere a desfășurării suitei *Haidăului* : „Mai întîi căpelașu (conducătorul petrecerii — n.n.) îi dă fata jucătorului, cu mîna dreaptă o învîrtește pe sub mînă și fac toți prima figură : *mersul rotogol* împrejurul cercului, a doua : *preumblata*, ținîndu-se jucătorii peste mijloc, a treia : *întîlnirea coloanelor* la mijloc, a patra : *haidău*, cînd se înșiră coloanele și fac tot felul de figuri complicate, a cincea : *adunata* și a șasea : *învîrtita*, care se compune din doi semipași în dreapta și în stînga și care trebuie să se schimbe după tactul și întorsura melodiei".

Cu toate că descrierea prezentată este destul de sumară, ea ne oferă totuși cîteva aspecte demne de reținut. În primul rînd ne aflăm pentru prima oară în fața unei încercări de a delimita jocurile suitei, iar în al doilea rînd, tot pentru prima oară, se utilizează chiar și o terminologie menită să sublinieze părțile componente ale suitei *Haidăului* din acele timpuri.

Exceptînd ultimele două lucrări citate, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea preocuparea pentru cunoașterea coregrafiei populare

[33] Nicolae Filimon, *Jocului bănățeana*, în „Naționalulu", Bucuresci, anul I, nr. 88 de Duminică 12 Octombrie 1858, p. 347—348.

[34] Teofil Frîncu și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni*, Bucuresci, 1888, cap. „Datine, Haidăul", p. 134—135.

https://biblioteca-digitala.ro

devine o activitate cu totul secundară a folcloriștilor vremii. Interesul acestora se îndreaptă cu precădere către creația poetică populară, proza populară sau către folclorul obiceiurilor. În acest context doar *jocul călușarilor* s-a bucurat de o oarecare atenție, dar nu din punctul de vedere coregrafic, ci în cadrul încercărilor de a se elucida multiplele lui semnificații. Încercări care, din păcate, nu au reușit să depășească concepțiile excesiv latinizante ale epocii.

Pe plan cultural spectacular se poate constata însă o intensă activitate, în cadrul căreia dansurile „create" de Iacob Mureșanu și Ștefan Emilian au constituit „atracția" principală. Revistele vremii „Foaie pentru minte, inimă și literatură", „Familia", „Observatorul" din Sibiu etc. au inserat cu promptitudine în paginile lor știri și comentarii despre majoritatea momentelor acestei mișcări culturale.

La sfîrșitul secolului trecut și în primul deceniu al secolului nostru, pe fondul contextului amintit, se evidențiază contribuții deosebit de prețioase legate atît de trecutul istoric al folclorului nostru coregrafic, cît și de aspectul lui contemporan. Folcloriști ca Valeriu Branițe [35] și George Alexici [36] includ în lucrările lor cîteva atestări documentare de mare valoare pentru cercetarea evoluției coregrafice populare în spațiul românesc. Tot în aceeași perioadă Béla Bartók efectuează cercetări și culegeri de material folcloric muzical, cu ajutorul fonografului, pe tot teritoriul transilvănean. În volumul I din *Rumanian Folk Music* [37] a fost inclusă și o listă a dansurilor populare culese. Firește, încercarea de clasificare a dansurilor respective privește mai mult latura muzicală, însă el include și o serie de observații legate de aspectul coregrafic; pentru unele variante încearcă chiar și o prezentare grafică (prin scheme) a formației, prizei dintre jucători și a desfășurării lor. Desigur listele lui Bartók, însoțite de observații și scheme grafice, sînt de un real folos pentru cunoașterea stadiului evolutiv al dansului popular la începutul secolului nostru.

După primul război mondial se manifestă o recrudescență în ce privește cunoașterea și cultivarea dansului popular. În București, care devine centrul de greutate al acestei mișcări culturale, sprijinite de marele cărturar N. Iorga, se întemeiază o serie de asociații ca „Hora", „Chindia", „Brîulețul", „Alunelul", „Ciobănașul" etc. avînd ca scop cultivarea dansului, cîntecului și portului popular. Printre principalii animatori ai mișcării s-au numărat Alexandru Dobrescu, Ion David, Dumitru Buruc, Gh. Popescu-Județ, Octavian Stroia, Ion Popescu-35, Gh. Găman, Sever Tita, Gh. Baciu etc., entuziaști care mai tîrziu au adus o însemnată contribuție la valorificarea artistică a coregrafiei populare și la dezvoltarea mișcării artistice de amatori de după 23 August 1944.

Paralel cu acțiunea practică de cultivare a dansului popular, în perioada dintre cele două războaie mondiale s-a dus și o activitate (mai puțin intensă) cu caracter științific (teoretic) despre care putem spune că marchează de fapt debutul cercetărilor etnocoreologice. În ansamblul acestei activități, probleme ale folclorului coregrafic din Transilvania au fost abordate de G. T. Niculescu-Varone și C. I. Flințiu.

[35] Valeriu Branițe, *op. cit.*, notele 12 și 18.
[36] George Alexici, *op. cit.*, nota 11.
[37] Béla Bartók, *Rumanian Folk Music*, The Hague, 1967, vol. I, p. 27–31, „List of the various dance genres".

https://biblioteca-digitala.ro

G. T. Niculescu-Varone poate fi considerat primul folclorist care acordă creației coregrafice populare românești importanța cuvenită. El încearcă (și în parte reușește) să cuprindă în seria de lucrări publicate în anii treizeci [38] multe din mențiunile și descrierile anterioare (începînd din secolul al XVI-lea) privind folclorul coregrafic românesc, precum și o mare cantitate de informații legate de aspectul lui contemporan.

Materialele publicate de G. Niculescu-Varone (în special cele cu caracter bibliografic) constituie o sursă deosebit de valoroasă pentru cercetarea etnocoreologică actuală. Din păcate, rezultatele muncii sale (luată în ansamblu) nu sînt pe potriva marelui efort depus pentru colectarea materialelor cuprinse în lucrările publicate. Entuziasmul și pasiunea nu au reușit să compenseze o serioasă doză de diletantism și o tendință semănătoristă care umbresc valoarea acestor lucrări — mai ales în ce privește selectarea, ordonarea și interpretarea (comentarea) informațiilor cuprinse în ele.

Mai puțin cunoscător al dansului, în sensul strict coregrafic, Varone s-a lăsat furat de bogăția terminologiei populare (denumirile dansurilor), căreia i-a amplificat artificial importanța. În mare parte publicațiile lui au fost alcătuite sub formă de dicționare incluzînd toate denumirile întîlnite, chiar și titlurile discurilor de gramofon, fără nici un fel de selecție. Apar astfel termeni reali însoțiți de explicații (note bibliografice, informații, descrieri) cu certă valoare științifică alături de denumiri neverificate sau vădit eronate [39].De pildă, asupra prezentării eronate a unor dansuri populare transilvănene ne atrage atenția C.I. Flințiu, care se declară a fi unul dintre acei care i-au furnizat lui G. T. Niculescu-Varone informații cu privire la jocul din ținutul Tîrnavelor : „Jocurile și strigăturile (este vorba de Fecioreasca și Învîrtita) au fost comunicate domnului G. T. Niculescu-Varone de subsemnatul în anul 1929, cînd eram student la Universitatea din București. Acest lucru țin să-l relev aici pentru faptul că d. Niculescu-Varone le-a publicat în cartea *Jocuri românești necunoscute* fără să arate de la cine și de unde le-a cules, cît și pentru aceea că la multe dintre aceste jocuri a denaturat adevărul fie prin introducerea de cuvinte care nu se întrebuințează în partea locului, fie prin schimbarea denumirii jocului" [40].

[38] G. T. Niculescu-Varone : a) *Jocuri românești necunoscute*, București, 1930 ; b) *Alte jocuri românești necunoscute*, București, 1931 ; c) *Dicționarul jocurilor românești*, coregrafie populară, București, 1931 ; d) *Folclor român coregrafic*, București, 1932 ; e) *Les danses populaires roumaines* , București, 1933 ; f) *Jocurile naționale românești*, București, Editura ziarului Universu, 1938.

[39] De pildă, în lucrarea *Jocuri românești necunoscute*, în capitolul „Indice alfabetic și bibliografic al tuturor jocurilor românești" întîlnim trei mențiuni — 52, 53, 54 — care pot fi date ca exemplu de informații eronate și neverificate de Niculescu Varone ; 52. *Bărbunca* — Horă jucată la înrolarea recruților ardeleni, Lazăr Săineanu : „Dicționarul universal al limbei române" Craiova, 1986, p. 88, col. II-a. 53. *Bărbuncul* :— Horă în județul Baia (fost Suceava), din colecția inedită a domnului Gh. Carda. 54. *Bărbuncul, Verbuncul* : Joc țărănesc în județul Dîmbovița, Dicționarul Limbei Române (redactat de Sextil Pușcariu), Ediția Academiei Române, București, 1913, Tomul I, partea I, p. 496, col 1.
Aceste denumiri (și nu sînt singurele) apar cu aceeași explicație și în lucrarea *Dicționarul jocurilor românești*. Credem că orice comentariu este de prisos.

[40] C. I. Flințiu, *Coreografie românească (Fecioreasca, Învirtita, Călușarii și alte jocuri naționale din Ardeal cu zicăturile și strigăturile lor)*, Tîrgoviște, Tipografia „Dîmbovița", 1936, p. 14 în notă.

https://biblioteca-digitala.ro

Desigur, nu intenționăm să minimalizăm efortul lui G. T. Niculescu-Varone și nici importanța lucrărilor sale pentru cercetarea etnocoreologică actuală. Considerăm însă că informațiile pe care ni le furnizează trebuie cercetate totdeauna cu multă atenție și minuțios verificate, deoarece pot genera multe confuzii.

Mai puțin pretențios, rezumîndu-se doar la o singură lucrare, C. I. Flințiu[41] reușește totuși să ne ofere o imagine reală și destul de substanțială a jocului fecioresc de pe Tîrnave din perioada dintre cele două războaie mondiale.

Flințiu nu se mulțumește să descrie numai jocul propriu-zis, ci relatează și despre ambianța în care se desfășoară acesta, evidențiind totodată rolul principal al cetei de feciori în organizarea manifestării. De pildă arată că petrecerea începe cu adunarea feciorilor la casa care este de rînd pentru prînzul muzicanților : „De îndată ce muzicanții au ospătat și după ce au cîntat un cîntec, două în casa gazdei, pleacă cu toții — feciori și muzicanți —, unii cîntînd și alții chiuind și strigînd, spre locul destinat pentru joc (...). În drumul lor spre locul destinat pentru joc, zicăturile pe care le zic muzicanții au un tempo rar și după ele feciorii chiuie și strigă strigături prin care țin — în primul rînd — să dea de știre fetelor și satului că va începe jocul"[42].

După ce prezintă această fază preliminară, autorul citat ne relatează despre jocul *Fecioreasca*, cu care se deschide totdeauna manifestarea duminicală, reușind o descriere destul de plină de substanță : „Odată ajunși aici (la locul de joc — n.n.) și după ce muzicanții încep să zică Fecioreasca, flăcăii dau roată în jurul lor și încep să joace voinicescul joc"[43]. Și mai departe : „Jocul Fecioreasca — după cum îi arată și numele — este jucat numai de feciori, care-l pornesc și-l completează în cerc, jucînd fiecare separat (adică fără să se prindă între ei — n.n.) și de obicei jucătorii avînd mai totdeauna muzicanții în mijlocul lor. Fecioreasca are două părți : plimbarea și figurile, care se repetă în mod alternativ. Plimbarea este însoțită întotdeauna de diferite strigături, iar figurile sînt întregite de fel de fel de chiote (...). După ce încep jocul propriu-zis, se dă expresie întregului avînt năvalnic, mai întîi prin mișcări simple și ușoare, apoi prin salturi cadențate, prin figuri din ce în ce mai grele și mai impunătoare, împreună cu bătaia meșteșugită și pe tact a cizmelor sau ghetelor și însoțite de un tunet de chiote (...). Deodată apoi voinicii în impetuoasa lor pornire spre centru se opresc, bat din palme și strigă (...), apoi se retrag și iar se strîng, făcînd figuri și, după ce bat din nou din palme, încheie partea a doua a jocului"[44].

În afara substanțialei descrieri a jocului Fecioreasca, pe care o localizează într-o serie de sate din fostul județ Tîrnava Mare[45], C. I. Flințiu ne oferă, dovedind un excelent spirit de observație, și alte indicii deosebit

[41] C. I. Flințiu, *op. cit.*
[42] C. I. Flințiu, *op. cit.*, cap. II, „Fecioreasca", p. 14.
[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem.*
[45] C. I. Flințiu, *op. cit.*, cap. II, „Fecioreasca", p. 21 : „Exact așa cum l-am descris aici se joacă în comunele : Cața, Rupea, Paloș, Drăușeni, Merchișa, Homorod, Ungra, Mateiaș, Bogata Olteană, Fintina, Dăișoara, Cuciulata, Grihalma, Ticușul Românesc, Jibărt, Văleni, Viscri, Mihai Viteazu (Zoltan), Fișăr, Roadăș, Beia, Archita ș.a.

https://biblioteca-digitala.ro

de preţioase, situate cu mult peste nivelul culegerilor anterioare lui. De pildă arată că în judeţele limitrofe (Braşov, Făgăraş, Sibiu, Tîrnava Mică) Fecioreasca se joacă într-un singur ritm, „pe cînd în comunele citate ritmul jocului variază". Mai departe arată că : „În alte judeţe cum este de pildă judeţul Alba şi parte din judeţele limitrofe, feciorii obişnuiesc a se sprijini cu o mînă de un băţ atunci cînd joacă Fecioreasca. Pe aici, în unele părţi, fac figurile jocului pe rînd şi anume : în timp ce unii execută figurile grele, alţii fac doar unele mişcări simple, apoi trec aceştia la executarea figurilor grele, iar ceilalţi fac simple. Flăcăii din regiunea aceasta sînt atît de pasionaţi pentru salturi şi *ponturi* voinicesti, încît ei le fac chiar cînd joacă Învîrtita. Demn de remarcat este faptul că zicăturile fecioreşti de aici se aseamănă mult, ca melodie, cu cele din regiunea Tîrnavelor. Ca ritm ele sînt ceva mai rare şi uniforme — adică n-au ritmul schimbător" [46].

De asemenea Flinţiu se ocupă şi de zone mai îndepărtate, iar observaţiile lui sînt tot atît de reale şi valoroase ca cele din ţinutul său de baştină (ţinutul Tîrnavelor) : „Alte variante ale jocului *Fecioreasca* mai sunt în judeţele Cluj, Mureş, Someş, precum şi în Crişana. În general Fecioreasca de aici se deosebeşte de cea din celelalte regiuni prin aceea că are un ritm mai grăbit şi în unele părţi lipseşte plimbarea. În ce priveşte zicătura, ea se aseamănă uneori cu cea a învîrtitelor repezi, iar privitor la strigături se poate spune că se strigă mai puţin şi de multe ori nu se respectă ritmul zicăturii" [47].

În ultimă instanţă putem afirma că lucrarea lui C. I. Flinţiu depăşeşte prin valoarea informaţiilor pe care ni le prezintă nivelul celorlalte culegeri anterioare. Mai mult, C. I. Flinţiu a reuşit să sesizeze nu numai diferenţierile tipologice, raportate la zonele de difuziune, ci şi unitatea categorială a fenomenului pe tot spaţiul românesc transilvănean, nelăsîndu-se înşelat de varietatea terminologică existentă.

Cu G. T. Niculescu-Varone, care a încercat să cuprindă în lucrările sale toate informaţiile depistate pînă la acea dată, cu C. I. Flinţiu şi Al. Dobrescu s-a încheiat o etapă a culegerii şi studierii coregrafiei noastre populare. Din anii cincizeci am intrat într-un alt stadiu cînd, de fapt, a început adevărata cercetare ştiinţifică sistematică a fenomenului.

[46] *Ibidem.*
[47] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CENTRELE CERAMICE BAIA MARE ȘI BAIA SPRIE. CREATORI POPULARI CONTEMPORANI

JANETA CIOCAN

Interesul pentru cercetarea creației populare contemporane s-a dezvoltat în ultimul timp pe fondul preocupărilor privind transformările marcante ce au loc în cultura populară.

Evoluția și transformarea creației artistice populare se evidențiază prin o serie de aspecte care se cer imperios analizate și cercetate de către specialiști. Cercetarea aspectelor pe care le oferă azi creația populară nu poate face abstracție de transformările ce s-au produs o dată cu noile condiții de viață socialistă fapt ce a determinat mutații de substanță pe planul culturii populare tradiționale. Aceste transformări însă pot nu doar să favorizeze dezvoltarea creației artistice, ci, în anumite condiții, pot avea și o influență negativă.

Se impune atenției faptul că sătenii abandonează piesele tradiționale, apelînd la obiecte similare ca funcție, dar realizate de artizani sau în industrie. Aceste obiecte însă, chiar dacă satisfac cerințele de confort, nu răspund în aceeași măsură gustului și necesității de frumos. Avînd la bază aceleași realități, și locuitorii din mediul urban își îndreaptă tot mai mult atenția spre obiecte ce au nu numai rol funcțional, ci și decorativ. În aceste condiții o mare parte a populației continuă să solicite încă forme tradiționale, dar care trebuie să aibă un pronunțat caracter decorativ. Apare astfel o accentuată schimbare de funcție a obiectelor, ele căpătînd în mare măsură o funcție decorativă.

Arta populară primește, pe zi ce trece, un nou conținut, reflectînd noile condiții de viață. Ea se manifestă prin crearea unor obiecte care trebuie să satisfacă nu numai necesitățile gospodărești, ci să și capete o largă accepțiune de către masele populare din țara noastră.

Evoluția artei noastre populare este legată de caracterul ei peren, iar perene nu sînt decît valorile originale, cele care respectă tradiția. Aceasta impune ca toți factorii antrenați în cercetarea și valorificarea creației populare să desfășoare o activitate consecventă pentru promovarea valorilor originale, încurajînd creația meșterilor, a tuturor celor care se ocupă cu producerea de piese de artă populară, impulsionînd-o pe linia continuării tradiției, a aspectelor zonale sau locale de autenticitate. Pentru aceasta, cei ce stimulează creativitatea și munca meșterilor și creatorilor populari trebuie să cunoască trăsăturile specifice zonei în care se practică meșteșugul, să nu dea rețete și să nu oblige meșterul să copieze modelele moștenite. Creatorii populari trebuie să aibă libertatea de a crea, de a-și exprima sensibilitatea și simțămintele artistice în obiectele

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 91 — 96, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

pe care le creează. Preluînd modelele tradiționale, ei le recreează în spiritul epocii în care trăiesc. Astfel, arta populară contemporană apare ca o expresie a unei relații dinamice, la baza căreia se află raportul între tradiție și inovație, raport ce-și găsește rezolvarea prin asimilarea și introducerea elementelor noi în structura modelelor, în ornamentică și cromatică. Dezvoltarea impetuoasă a mijloacelor de comunicație a făcut ca obiectul de artă populară să fie cunoscut nu numai în zonele de baștină ale creatorilor populari, ci și în alte regiuni ale țării, ceea ce face ca obiectele lucrate într-o zonă sau alta să fie acceptate ca valori de artă populară pe întreg teritoriul patriei. În același timp, circulația valorilor de artă populară în condiții contemporane poate duce și la uniformizarea unor piese de artă populară la scară națională. Pentru a putea cerceta creația nouă populară trebuie să se cunoască foarte bine trăsăturile specifice ale zonei etnografice studiate, să se depisteze centrele active și să se studieze producția lor, apoi să se încurajeze și să se promoveze adevăratele valori, să se revitalizeze centrele care și-au încetat activitatea.

Toate aceste probleme au fost considerate prioritare în planul de activitate științifică a specialiștilor muzeului băimărean, însemnările de față fiind o parte a rezultatelor cercetărilor referitoare la aspectele creației populare contemporane în zonele etnografice ale județului Maramureș, el vizînd numai centrul ceramic Baia Mare.

În acest sens, au fost efectuate cercetări de teren, pentru studierea sub raport etnografic a tuturor meșterilor cunoscuți, precum și depistarea altora. În cercetare au fost înglobate, de asemenea, atelierele de creație ale cooperativelor meșteșugărești și ale întreprinderilor care au secții ce produc obiecte de ceramică. În această direcție, de un real folos ne-a fost și activitatea pe care am desfășurat-o în cadrul Comisiei județene pentru probleme de artă populară și artizanat. Meșterii au fost vizitați la locuința lor, în ateliere sau la locul de muncă, urmărind îndeaproape toate momentele de bază ale activității lor. Ca metodă, cercetările au fost efectuate pe bază de interviu, de analiză directă a procesului de muncă, de fotografiere a diferitelor faze de lucru, precum și pe baza studierii obiectelor create.

Despre centrele de ceramică Baia Mare și Baia Sprie au fost publicate numeroase studii cu privire la tehnicile de lucru, ornamentică și cromatică.

Orașele Baia Mare și Baia Sprie sînt atestate documentar încă din secolul al XIV-lea ca importante centre miniere, dar și meșteșugărești. O dovadă a importanței pe care o avea breasla olarilor în aceste două orașe este și numărul mare de meșteri care și-au desfășurat activitatea aici. Ni se pare interesant art. 1 al documentului din 1725, care este o copie a statutului breslei din secolul al XVII-lea. Acesta cerea doi meșteri inspectori care să controleze calitatea produselor spre a nu se ajunge la defăimarea breslei.

O altă dovadă a importanței pe care a avut-o acest meșteșug în cele două orașe sînt și toponimicele păstrate pînă azi : Strada Olarilor, Piața Olarilor, Fundătura Olarilor.

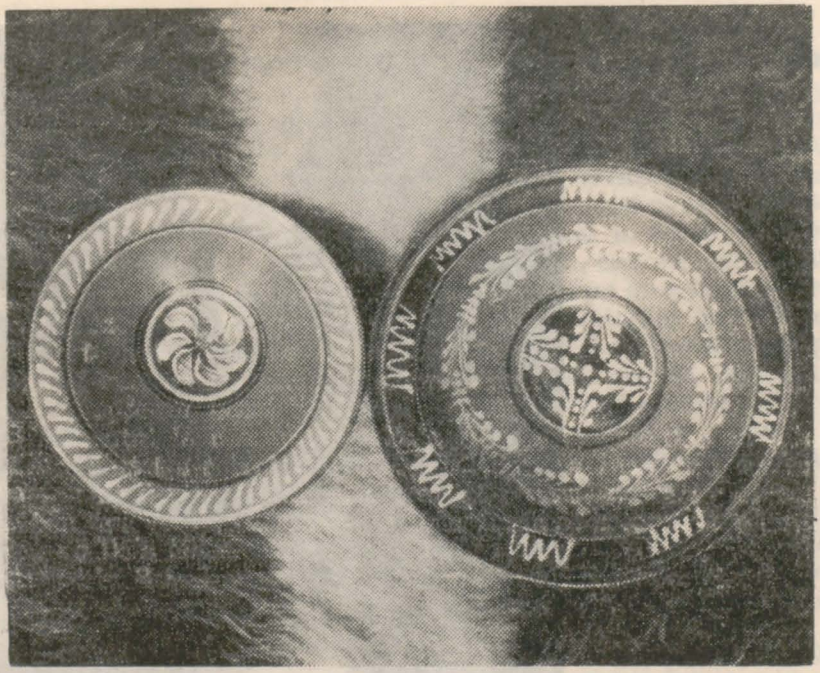
Din punctul de vedere al tehnicilor de lucru și al tehnicilor de ornamentare, găsim aici ceramică roșie nesmălțuită, ceramică smălțuită pictată cu cornul sau cu cornul și pensula, ceramică zgrafitată.

https://biblioteca-digitala.ro

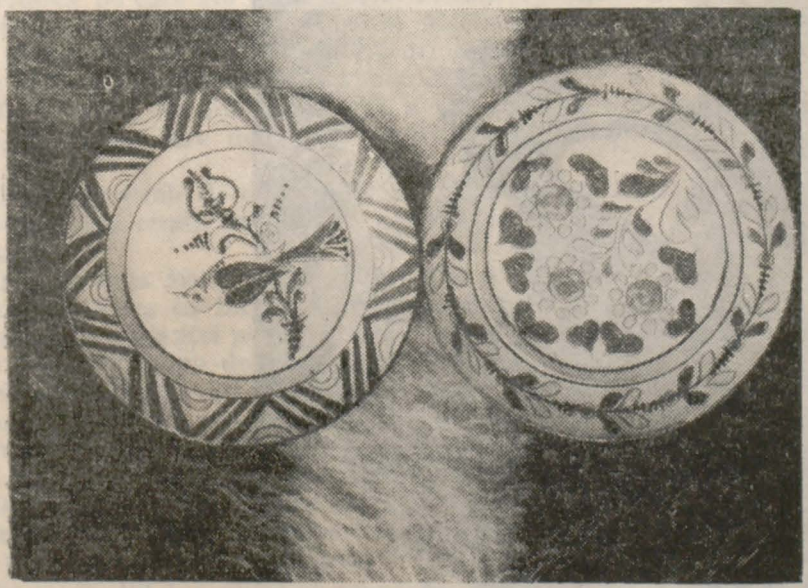
Cană de apă şi cană de vin.
Dumitru Cocean.

Urcior de Lăpuş. Clara Turoczi.

https://biblioteca-digitala.ro



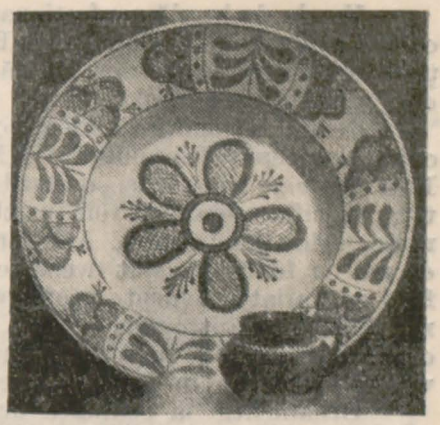
Farfurii de Lăpuș. Clara Turoczi.



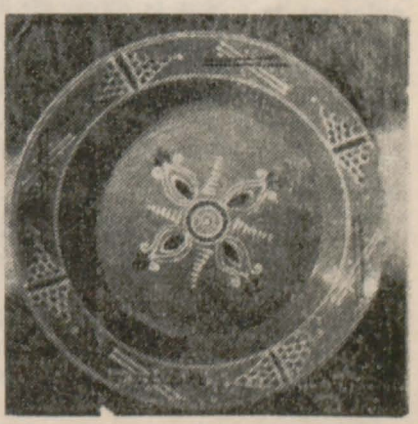
Farfurii de Valea Izei. Clara Turoczi.

https://biblioteca-digitala.ro

Farfurie mare și canceu. Gabriel Leș.



Oală de Baia Mare. Liviu Sitaru.



Farfurie mare de Baia Mare. Cornel Sitaru.

https://biblioteca-digitala.ro

Vasele de breslă confecționate la Baia Mare și Baia Sprie, aflate în colecțiile Muzeului Județean din Baia Mare, multe datate și avînd inscripție și semnătura meșterilor, atestă că în secolele XVIII—XIX olarii de aici erau români și maghiari.

Ceramica smălțuită era decorată în general cu cornul, tehnică înlocuită la începutul secolului al XX-lea cu cea a decorării cu pensula. La Baia Sprie se folosea și decorul zgrafitat. În afara elementelor geometrice specifice ceramicii românești întîlnim și elemente de decor caracteristice celor două centre. Atît farfuriile mari, decorative, cît și cele mici de uz, cu fond alb, sînt decorate pe margini cu ghirlande de frunze și flori cu variate elemente geometrice, central apar motive astrale și, mai rar, elemente antropomorfe sau aviomorfe stilizate, urcioarele de tipul canceului și cănile cu formă bitronconică au aceleași elemente florale și vegetale dispuse în benzi verticale.

Ornamentul la ceramica de Baia Mare este executat cu albastru-indigo sau albastru-cobalt pe fond alb, dar la începutul secolului al XX-lea fondul devine negru sau brun și ornamentul este executat cu alb, galben sau verde. Ceramica de Baia Sprie se aseamănă cromatic cu ceramica de Baia Mare.

Astăzi în Baia Mare și Baia Sprie produsele ceramice sînt executate de cîțiva creatori populari care lucrează în cadrul organizat al cooperativelor meșteșugărești sau în Întreprinderea de Faianță. Menționăm că ei lucrează, în același timp, produse ceramice și la domiciliu, avînd ateliere proprii.

Pe baza cercetărilor întreprinse asupra olăritului putem afirma că, în etapa actuală, tradiția acestui meșteșug este preluată și valorificată în forme de o valoare incontestabilă.

Subliniem în mod deosebit receptivitatea sectorului de creație a Întreprinderii de Faianță și Sticlărie, care în numeroase produse a impus forme și ornamente inspirate din ceramica populară din zonă. Acest colectiv alcătuit din tineri ceramiști a depus un efort deosebit pentru a cunoaște nu numai istoricul, ci și producția centrelor de ceramică din județ.

https://biblioteca-digitala.ro

„AM VRUT SĂ FIU EGAL CU MINE ÎNSUMI ȘI EGAL CU POPORUL DIN CARE FAC PARTE"

— CONVORBIRE CU ION CHELCEA —

— Stimate, tovarășe profesor, la cei 85 de ani pe care i-ați împlinit, sînteți decanul de vîrstă al etnografilor. Vă rugăm, în cadrul discuției noastre, să faceți o scurtă prezentare a vieții dumneavoastră și a activității de etnograf.

Ion Chelcea : Aș începe, mai întîi, cu faptul că sînt născut în satul Boteni, fostul județ Muscel, într-o regiune reprezentativă din punct de vedere etnografic. Acesta probabil că a fost motivul principal care m-a îndrumat spre o preocupare etnografică. Mă gîndesc, în special, la oameni, la faptul că sînt descendent al unor moșneni din satul Boteni. Ei mi-au înrîurit conștiința, mi-au imprimat, aș putea spune, pornirea mea spre cercetarea etnografică. Acești moșneni au fost întotdeauna prezenți cînd am realizat un lucru deosebit.

Am făcut școala primară în satul natal. Am avut parte de un învățător statornic în idei și conștient de misiunea sa, un om integru. Se numea Ion Melcu. El a fost, de altfel, revizor și inspector școlar.

Un eveniment crucial în viața mea a fost cînd, în 1916, în retragerea armatelor române de la Mateiaș, m-am refugiat cu aceste armate în Moldova. Aveam 14 ani. Vasăzică, m-am desprins de părinți, de satul meu natal și am luat „lumea în piept" fără nici un fel de acte la mine, fără nimic. Am mers cu armatele în retragere pînă la Focșani. De-acolo, am trecut la Panciu, unde era să pier de tifos, și, în sfîrșit, la Nicorești. Era în timpul luptelor de la Mărășești. Pe vremea aceea lucram ca argat pe moșia unei cucoane, se pare că se numea Alexandrini. La conacul ei era încartiruit un general de brigadă, pe nume Negruzzi. Seara, acesta obișnuia să facă plimbări prin vie. Eu m-am prezentat la general cu rugămintea de a mă ajuta să urmez mai departe școala. Ei bine, acesta a fost, probabil, așa de mișcat de situația mea, încît m-a luat de acolo și m-a dat pe mîna colonelului Gheorghe Vlădescu, comandantul Regimentului 24 artilerie, care m-a luat la trupa lui. La retragerea din Cosmești, după ce s-au încheiat ostilitățile, regimentul a revenit la garnizoana din Roman. Și acest colonel m-a dat la liceu. Întîmplîndu-se însă ca acest colonel să fie transferat, fiind numit comandantul garnizoanei din Cluj, am preferat să părăsesc Romanul și să mă duc după el. S-a pomenit cu mine la Cluj. Astfel, am ajuns într-un mediu intelectual, o adevărată „patrie a luminii". Printr-o conjunctură fericită, am continuat liceul la „Gheorghe Barițiu" și acest lucru a fost determinant deoarece Clujul s-a altoit peste vrerea mea de copil de țară și mi-a deschis calea unui orizont nou în viață.

La Cluj, datorită vîrstei, eram atunci în faza romantică, mi-aduc aminte că, la un moment dat, m-am pomenit cu un imbold de a pleca în Italia. Voiam neapărat, potrivit lecturilor pe care le aveam, să cunosc

https://biblioteca-digitala.ro

două lucruri : mai întîi Iasnaia Poliana, să văd conacul lui Tolstoi, și în al doilea rînd, să cunosc Italia.

Întîmplarea a fost de așa fel încît am plecat în Italia. Gîndul meu era să-l citesc pe Dante în original. Am trecut prin Iugoslavia, Zagreb — Fiume, și am ajuns la Ancona. Aveam 16 ani. Gîndul meu era să rămîn aici cel puțin un an-doi, să pot învăța limba, ca să pătrund în literatura și cultura italiană. De la Ancona am trecut la Ravena, unde am văzut mormîntul lui Dante. La Florența l-am cunoscut pe Alexandru Marcu, atașatul nostru cultural, viitorul profesor universitar de italiană de la București. El mi-a dat povața să mă întorc în țară, pentru că aici erau vremuri foarte grele. I-am ascultat sfatul și am revenit în țară. De acolo nu am venit decît cu cîteva cărți însemnate, care erau, fără îndoială, deasupra posibilităților mele de înțelegere, dar pe care, eu intuind totuși valoarea lor, le-am cumpărat. Printre ele erau *Estetica come scienzia dell'espressione* ... și *Saggio sullo Hegel*, ale lui B. Croce.

M-am întors în țară. A trebuit să-mi fac armata și să-mi completez studiile. Liceul l-am terminat la Brașov, la „Andrei Șaguna" (1926). Aici era un mediu liberal și profesori cu mare demnitate. Un Axente Banciu, de exemplu, care m-a recomandat meditator în familia lui Tiberiu Brediceanu, pentru fiul său Sușu, care s-a prăpădit prematur ; banii mi se plăteau, dați în plic de muzicolog, care pe atunci era directorul unei bănci din Brașov. Apoi, am trecut la Cluj, unde era de acum patria mea. M-am înscris la istorie-geografie. Era în anul 1928. Auzind că la Cluj există un Seminar de etnografie și avînd în minte alcătuirea unei monografii a satului meu, Boteni, m-am dus la seminarul acesta, frecventîndu-l în mod extraordinar. Voiam să obțin anumite indicații cu privire la modalitatea de alcătuire a unei monografii. Destul că Romulus Vuia, profesor de etnografie, observînd că am tragere de inimă, că mă preocupă anumite probleme, m-a acceptat ca preparator la Muzeul Etnografic încă din anul întîi de studii. Așa încît m-am legat de etnografie. Se înțelege că am terminat Facultatea de Istorie-Geografie, teza de licență fiindu-mi chiar monografia satului meu (1932), care-mi sta la inimă.

La Cluj ființa pe atunci singurul muzeu de etnografie din țară, iar Romulus Vuia era singurul profesor în această specialitate, încît nu putea exista pe vremea aceea o îndrumare mai bună. De fapt, ambianța în care am trăit la Muzeul Etnografic mi-a prins bine, chiar mai mult decît lecțiile de etnografie pe care le-am urmat la universitate. În anul 1939, mi-am luat doctoratul în etnografie, tot la Cluj.

— *Ce trata teza dumneavoastră de doctorat?*

Ion Chelcea : Profesorul Vuia m-a însărcinat, la un moment dat, cu conducerea Arhivei de folclor a Muzeului Etnografic, sarcină pe care o avusese mai înainte Ion Mușlea. Acesta se retrăsese la biblioteca universității și luase în primire Arhiva de folclor a Academiei. Astfel că eu am rămas să mă ocup de arhivă, căreia i-am alcătuit și un indice. În această împrejurare, am aflat multe lucruri în legătură cu cetele de feciori, ceea ce mi-a asigurat posibilitatea tratării acestei probleme pe întreaga țară. Doctoratul l-am luat, deci, cu *Tovărășii de feciori și fete în viața poporului român*.

https://biblioteca-digitala.ro

— *Cine a făcut parte din comisia de doctorat?*

Ion Chelcea : Președinte a fost Nicolae Drăganu, acela care a publicat, mai tîrziu, volumul *Românii în veacurile IX—XIV, pe baza toponimiei și onomasticei*, lucrare de mare importanță științifică. În afară de acesta, au mai fost în comisie : Romulus Vuia, George Giuglea și Lucian Blaga. Era în 1939, cînd situația devenise critică.

Tot atunci, fiindcă din punctul de vedere al remunerației era greu, am trecut la Institutul de Cercetări Sociale al României, de sub direcția prof. Gusti. Deci, am venit la București.

De reținut că Romulus Vuia și Dimitrie Gusti nu se înțelegeau ; nu exista o trăsătură de unire între cei doi. Cu toate acestea, probabil că elevii profesorului Gusti, și el însuși, observînd că aș avea înclinare spre cercetare, aderență la anumite probleme, m-au primit cu brațele deschise. Am fost cooptat în echipe ca șef de cercetări etnografice.

— *Cu cine ați colaborat în cadrul Institutului?*

Ion Chelcea : Totul se făcea sub observația lui Tr. Herseni, care, potrivit caracterului său, ne lăsa și el să lucrăm în mod liber, fără nici un fel de constrîngere. Echipa era foarte sudată, unită. Dorul de muncă era cît se poate de accentuat și aceasta în ciuda condițiilor politice, era doar în ajunul războiului.

Am participat la campania de cercetări de la Făgăraș, sub conducerea lui Traian Herseni. Am mers din sat în sat în toată Țara Oltului. La această campanie mai participau Marcela Focșa, Valer Butură și alții. Conducătorul cercetării era cît se poate de bine pus la punct în plan teoretic și practic. El unea aceste două aspecte. Mai presus de toate, Tr. Herseni se bucura de o mare putere de organizare, a fost un mare cercetător științific. Avea tangențe și cu geografia și cu istoria și cu etnografia și cu psihologia socială, era un om deosebit.

La un moment dat, am rămas pe „liber" ; Argetoianu a suprimat fondurile pentru institut. Mi-aduc aminte că prof. Gusti, la sediul Serviciului Social, și-a luat rămas bun de la colaboratori cu credința că cercetările totuși vor continua...

De la Institutul de Cercetări Sociale am trecut, după așteptări, la Institutul de Statistică. Aici nu era un mediu pentru mine. Făcea impresia unei uzine. De aceea, înființîndu-se o conferință de etnografie la Iași, m-am prezentat la concurs...

La Iași, am continuat preocupările mele. Mă gîndeam acum, pe un plan superior, să-mi continui activitatea proprie. Aici însă se puneau probleme mai grele. Nu era, ca la Cluj, o tradiție etnografică. Exista o tradiție mai veche în legătură cu folclorul, dar care nu era continuată și susținută. Nu exista nici muzeu etnografic, nici catedră de etnografie. Singura stea luminoasă pe firmamentul folclorului de aici era profesorul Petru Caraman.

A trebuit să fac demersuri pentru înființarea unui muzeu pe lîngă conferința de etnografie pe care o dețineam. Schema era clasică : pe lîngă catedră să funcționeze și un muzeu etnografic, ca un laborator. Mă gîndeam să prezentăm toată cultura populară din Moldova. În anul 1943, cînd am început cursul, am făcut un memoriu la Ministerul Educației Naționale, ministru era Ion Petrovici, moldovean și el, în care ceream urgent

https://biblioteca-digitala.ro

înființarea unui muzeu etnografic la Iași. M-am pomenit — nu mă așteptam — cu aprobarea. Ceva mai mult, am primit și o subvenție de 300 000 de lei. Pentru început era ceva.

S-a întîmplat că, făcînd cercetări prin anumite localități din Moldova, fiind la Fălticeni, l-am întîlnit pe A. Gorovei. Acesta m-a primit frumos în casa sa, arătîndu-mi camerele, și am ajuns la bibliotecă. Ei bine, în fața acestei biblioteci și văzînd cît de în vîrstă era, l-am întrebat: „Domnule Gorovei, dar dvs. ce aveți de gînd să faceți cu această bibliotecă?" Mi-a răspuns că ar vrea să o dea Academiei. „Păi, zic, d-le Gorovei, Academia e bogată. Nu ar fi mai bine să ne-o dați nouă la Iași, Muzeului Etnografic? Avem studenți care nu au după ce să facă o lucrare de seminar". Și zic eu: „Îmi pare rău că un muntean pledează cauza Moldovei, în fața unui venerabil cărturar moldovean ca dvs., dar sînt silit să fac aceasta".

A. Gorovei a cerut un răgaz de două săptămîni ca să-mi dea răspunsul. După două săptămîni, am fost chemat să ridic biblioteca, pe care am dus-o la Iași, la muzeu. Biblioteca, ce cuprindea exclusiv cărți de etnografie și folclor, avea cîteva sute de volume.

A mai fost o împrejurare favorabilă. Citind în ziare că la Iași se face un muzeu etnografic, G. Pascu, consilier la Consiliul Legislativ, ieșean de origine, ce trăia la București, dîndu-și seama de însemnătatea acestui eveniment, a oferit muzeului, prin universitate, o colecție întreagă de obiecte de artă populară, circa 400: ceramică, textile, lemn. Cu această colecție și cu alte obiecte, pe care le-am adunat, s-a înfiripat muzeul, care, acum, avea și bibliotecă de specialitate.

— *La cursul de etnografie ce probleme ați abordat?*

Ion Chelcea: Am deschis cursul cu o lecție introductivă intitulată *Etnografie. Obiect. Concepție. Metodă* (1943). Față de ceea ce se făcuse în etnografie, veneam cu un suflu nou, în tot cazul, cu o altă perspectivă de înțelegere. Plecam de la realitățile românești, aveam deja cercetări de teren, încît mă gîndeam că va trebui să îndrumăm cercetările etnografice spre realitate ceva mai accentuat. Trebuia să acționăm în vederea realizării unei sinteze asupra etnografiei poporului român, ceea ce era foarte greu, pentru că nu aveam colaboratori. Erau primele cursuri care se țineau la Iași. M-am străduit să fiu cît mai la obiect, dovadă cercetările pe care le-am făcut pe diferite aspecte în Moldova: păstoritul în nord-estul regiunii Iași, apicultura, locuința. Și nici muzeografia etnografică din Moldova n-a fost lăsată pe din afară.

Am făcut un al doilea curs: *Evoluția formelor culturii umane*, care, în fond, se rezuma la evoluția mijloacelor de existență ale genului uman, avînd ca fir conductor pe G. Montandon, cu al său *Traité...* (1934). Am mai făcut și alte cursuri, despre culesul în natură, vînat, pescuit, agricultură, locuință, port etc. Aceste cursuri urmau să fie succedate de unul asupra poporului român, în același mod. Era vorba de sinteza aceea la care mă refeream; *să plecăm de la formele incipiente de cultură pînă la cele mai avansate*, ca să putem avea o imagine asupra evoluției mijloacelor de trai ale poporului nostru, atît în profunzime istorică, cît și în extensiune geografică. Sinteza aceasta nu am putut să o fac, fiindcă au intervenit alte condiții, care nu mi-au permis. Dar din activitatea mea de la Iași s-au desprins cîteva aspecte, unele lucrări fiind publicate ulterior.

https://biblioteca-digitala.ro

Dintre acestea amintesc : *Meșteri anonimi din Moldova în arta prelucrării lemnului* (1960) ; *Muzeografia etnografică din Moldova. Preocupări și realizări* (1966) ; *Prelucrarea artistică a pietrei în satul Scheia, județul Vaslui* (1968) ; *Pe urmele Iașului de odinioară* (1968) ; *Albinăritul în Moldova* (1971) ; *Vrancea ca „țară" între celelalte* (1978).

— *Ce etnografi români și străini v-au influențat?*

Ion Chelcea : E prea mult spus „influențat". Nu prea am fost influențat. Am căutat însă să-mi completez continuu cunoștințele.

Mă gîndesc cu multă venerație la profesorul Romulus Vuia, care toată viața a lucrat pentru crearea unei ambianțe etnografice în țară. El era profund, avea aderență la teren. Acesta era nu lucru pe care mi l-a imprimat și mie. Nu știu cum s-a întîmplat, dar am avut această calitate de a mă „lipi de teren" și de probleme, mai ales de a fi în consonanță cu „marea arhivă vie" a poporului român. În cercetările de teren mă simțeam în elementul meu. Aveam această calitate de a convinge, de a inspira încredere informatorilor de pe teren, pînă mă contopeam cu ei. Poate și pentru faptul că veneam tot de la țară.

Simion Mehedinți m-a apreciat, am scrisori de la el. A fost un mare învățat. Față de mine, mi se părea un munte. Îi trimiteam din lucrările mele publicate și el îmi scria bucuros : „Multe înainte !"

Profesorul Vuia a avut prezența de spirit, bazat pe faptul că eram conștiincios și muncitor, să mă trimită, pe banii mei, la Viena, la un curs de specializare, în 1934, pe vremea lui Dolfuss.

Cunoscusem în țară un antropolog, Victor Lebzelter, care făcuse cercetări de antropologie fizică în Africa, dar și în România. Știindu-l din țară, am rămas să fac practică la Muzeul de Istorie Naturală, la secția de antropologie, unde era o colecție de cranii românești din Ardeal. Am fost pus să cercetez, să le măsor. Nu era, de fapt, o preocupare științifică a mea, dar avînd condiții a trebuit să o fac și astfel, după ce am terminat stagiul de specializare, m-am întors în țară cu o lucrare originală : *Tipuri de cranii românești în Ardeal — cercetare antropologică.* Aceasta a ajuns mai întîi pe mîna lui Emil Racoviță, care a dat-o lui Fr. Reiner la București și acesta a prezentat-o Academiei spre publicare. A apărut în 1935.

Tot la Viena am audiat cursurile lui Arthur Haberlandt, care tratau etnografia europeană, cu referiri și la cea românească. Chiar și în cartea publicată de acesta împreună cu tatăl său : *Die Völker Europas und ihre Volkstümliche Kultur* (1928), au și românii un capitol.

În afară de V. Lebzelter și A. Haberlandt îi menționez și pe Schmidt, Kopeltz, R. Wolfram. La Viena era, într-adevăr, o școală de mare răsunet, așa-zisă a „difuzionismului" ; un centru mondial de cercetare etnografică.

— *Ce influență au avut asupra dvs. cercetările monografice întreprinse de Școala sociologică de la București, sub conducere lui D. Gusti?*

Ion Chelcea : La Cluj, pe vremea cînd prof. Gusti preconiza monografiile sociologice, am inițiat, grație faptului că îmi era în minte monografia satului Boteni, cercetări monografice sătești în Transilvania. Am publicat chiar o schiță monografică asupra Lujerului—Someș. Așa se explică faptul că, tot în 1934, am publicat *Literatura monografică asupra satelor noastre și problemele în legătură cu studiul satului românesc.* Lucrarea a fost apreciată de D. Gusti.

https://biblioteca-digitala.ro

— *Și prof. H. H. Stahl în „Teoria și practica investițiilor sociale" o consideră ca fiind pentru acel timp o lucrare valoroasă.*

Ion Chelcea : Pentru că articolul a fost publicat în revista „Satul și școala", el a avut un oarecare răsunet în lumea învățătorilor și a profesorilor. Așa s-a întîmplat cu monografia satului Feleac, scrisă de Valeria Marchiș, învățătoare...

În mine s-a înfiripat dorința de a cunoaște monografic anumite sate din Transilvania, firește, în sfera preocupărilor etnografice. În anul 1929, ca student în anul I, mă aflam cu ranița în spate prin Munții Apuseni, pentru cercetarea urmelor pe care le-a lăsat mișcarea revoluționară de la 1848. În special mă interesa figura lui Avram Iancu, erou legendar. Am găsit, în anchetele mele, oameni care își aduceau bine aminte de Avram Iancu. Am întîlnit un bătrîn de 102 ani, Mihai Gheorghe al Nanului din Mihoești, care avea proaspătă în minte figura lui Iancu. Acesta îmi spunea că Avram Iancu, de multe ori, dormea pe cărare, cînd mergea din sat în sat. Moții, observîndu-l că doarme, făceau de santinelă pînă cînd se deștepta. Mi s-au spus multe lucruri interesante, care încă nu sînt publicate. Problema, totuși, m-a pasionat, dovadă articolele publicate în ziarul „Patria" : *Localități cu însemnătate politic-populară în mișcarea revoluționară din '48* (1934/1935). Am pus accentul pe documentul oral, nu plecînd de la documentul scris, ci de la modul cum se reflectă problema în mentalitatea rurală, a țăranilor. Deci, o problemă de psihologie colectivă.

— *Care au fost alte teme pe care le-ați urmărit constant?*

Ion Chelcea : Am făcut apoi cercetări în două sate din Banat : Borlovenii Vechi și Pătaș-Caraș. Am studiat acolo păstoritul și creșterea vitelor, obiceiuri și credințe de peste an și în legătură cu viața omului, studii tipărite în „Sociologie românească" (1934) și „Revista de folclor" (1958). Pe urmă am făcut cercetări prin Bucovina, Transilvania, Moldova. Muntenia și Banat în legătură cu teza mea de doctorat. Informațiile pe care le aveam în urma cercetărilor de arhivă nu m-au mulțumit și atunci am făcut investigații de teren în problema cetelor de feciori și fete, ca să-mi îmbogățesc materialul informativ.

Referitor la acest subiect, am publicat : *Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre* (1942) ; *Organizarea tinerilor în antichitate* (1942) ; *Dragomanul ca dregătorie populară* (1946) ; *Lăturenii. Contribuție la istoria societății tradiționale a românilor* (1967) și acum, în urmă, după ce a apărut cartea lui Tr. Herseni, *Noi contribuții privind studiul cetelor de feciori din țara noastră* : *vălari, ciurlezi-iordănitori* (1981) etc.

— *Știm că una din lucrările dvs. de răsunet s-a ocupat de rudari. Ce însemnătate a avut abordarea unei asemenea probleme?*

Ion Chelcea : Profesorul Vuia îmi spunea : „D-le Chelcea, rudarii d-tale sînt ca un grăunte de aur într-un conglomerat !", adică o problemă de care nu s-a apropiat nimeni. Cum s-a întîmplat ? Ducîndu-mă în vacanță la Boteni, veneau pe la case duminica și la sărbători rudari cu coșuri și cu albii. Eu m-am întrebat ce este cu această populație și astfel m-am pomenit fără să vreau pe urmele ei. Am cercetat, prima oară, rudarii din Muscel. Este o lucrare de tinerețe. A fost publicată în limba franceză în „Arhiva" condusă de prof. Gusti.

https://biblioteca-digitala.ro

I-am studiat mai întîi pe cei dimprejurul satului natal, apoi pe cei din satele apropiate. Erau foarte interesanți și din punct de vedere antropologic și din cel etnografic. Ceea ce m-a atras pe mine a fost faptul că nu vorbeau limba țigănească. Chiar în lucrarea mea am subliniat acest lucru : o „enigmă" etnografică.

Cum se putea ca niște țigani să nu știe țigănește? Era, deci, o problemă nedezlegată. Pînă la urmă am ajuns la concluzia că sînt o sfărîmătură a unei entități străvechi deosebitoare atît de cea a românilor, cît și de cea a celorlalți țigani. Ei au trăit întotdeauna izolat, erau sub conducerea unui vătaf, păstrau ceva din dregătoriile noastre vechi. Se considerau o entitate distinctă ; se judecau între ei, se pedepseau între ei și erau foarte solidari.

— *Retipărirea cărții lui Gh. Brătianu „Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești" a readus în discuție problema „descălecatului" lui Negru-Vodă. În legătură cu acest subiect ce ne puteți spune?*

Ion Chelcea : Între alte teme care m-au preocupat a fost și Muscelul, locul meu de baștină. Am o lucrare în manuscris : *Muscelul — individualitatea sa etnografică*. În capitolul privind cultura spirituală, pe baza materialelor culese de Rădulescu-Codin cu mult înaintea mea, m-a interesat și această problemă, însă privită din punct de vedere strict etnografic, și nu istoric. Urmăream modul cum se răsfrînge această temă în mentalitatea muscelenilor și în genere, pentru ca să desprind configurația lor psihologică. Am observat că istoricii sînt foarte dispersați cînd e vorba de identitatea lui Negru-Vodă. Am schimbat punctul de vedere istoric cu unul enografic. Nu mă preocupa cine a fost și dacă a avut un echivalent istoric propriu-zis, ci mă interesa Negru-Vodă ca legendă, ca erou legendar.

Spre marea mea mirare, am aflat că Negru-Vodă a fost viu, pînă tîrziu, în memoria acestor localnici nu numai ca „descălecător" de țară, ci și ca întemeietor, creator de orașe, de biserici, de sate. Un aspect, poate că cel central, care rezultă din cercetarea mea este acela al luptei sale contra tătarilor. Deci în conștiința populară exista imaginea lui Negru-Vodă ca eliberator, ca luptător pentru independență contra tătarilor, care, cum susținea poporul : „N-aveau casă, n-aveau masă" și pe deasupra erau și păgîni.

Conștiința individualității muscelenilor prin Negru-Vodă, a individualității poporului român, era cît se poate de bine definită pe cale de tradiție orală.

Negru-Vodă era dotat cu calități miraculoase. Între altele, avea putința să se ridice pe un cal năzdrăvan spre cer, ca și cum ar fi fost într-un avion. Astfel, el supraveghea mișcarea tătarilor.

În conștiința populară, Negru-Vodă era legat și de configurația geografică, de cutare stîncă ; acolo a avut o masă, acolo a avut baia lui, baia domnească. Acolo a stat cu divaniții lui la sfat etc. Negru-Vodă apare în conștiința poporului și ca erou civilizator : aduce porumbul, dă la oameni locuri de casă etc.

Tema respectivă este pusă într-o lumină mitologică-sociologică, după legile configurării și dezvoltării marilor figuri legendare ale popoarelor. Nu există la noi o figură legendară mai interesantă.

https://biblioteca-digitala.ro

— *Stimate tovarășe profesor, cum lucrați pe teren?*

Ion Chelcea: Metoda mea de lucru era următoarea: aveam stabilită tema, îmi făceam, cîteodată, și în gînd, un chestionar, dar pe care nu-l aplicam „școlărește", ci în mod spontan. Obțineam, astfel, informații pe care le consideram „documente". Mă duceam la informatori autorizați. Toate informațiile le notam imediat în carnet în graiul locului. Sigur că unii aduceau o contribuție, alții alta și sinteza se putea face. Odată adunat materialul pe teren, îl puteam confrunta cu cel de arhivă. Toate erau trecute nu numai prin lumina minții, dar și a sentimentelor mele. Abia apoi dădeam drumul expunerii. Așa s-a întîmplat cu *Agricultura tradițională în România*, un volum de peste 300 de pagini, pe care l-am pregătit pentru tipar. Nu e singurul gata pentru tipar.

— *Din lectura lucrărilor dvs. rezultă că firul călăuzitor al cercetărilor etnografice trebuie să fie principiul dialectic al unității în diversitate, să surprinzi particularitățile, diferențele, dar și trăsăturile comune, unitatea.*

Ion Chelcea: Da. De altfel, acest lucru, cu alte cuvinte, l-a spus și Ion Conea: „Țara mare trăiește prin țările mici care o alcătuiesc". Cu cît acestea sînt mai bine conturate și cunoscute, cu atît și țara mare va fi mai bine prezentată. Există un consens de dezvoltare al acestor părți spre o unitate a realității etnografice românești. Noi sîntem expresia acestei realități.

— *Credeți că este obligatorie pregătirea sociologică pentru un etnograf?*

Ion Chelcea: Fără îndoială. Socialul e implicat în orice act etnografic. Etnografia scoate în relief anumite particularități, dar mecanismul este social; modul de manifestare este social. Îmbinarea etnograficului cu sociologicul este obligatorie, în afara oricărei discuții.

— *Prin ce se caracterizează, se particularizează etnografia românească?*

Ion Chelcea: Fiecare popor are particularitățile lui: un grai, un anumit mod de a privi lumea, o concepție și altele. Dacă lucrurile n-ar sta așa, etnografia n-ar avea nici un rost.

Referitor la modul de întemeiere a locuinței, Slavici spunea undeva că, pe vremea lui, existau diferențe de la un sat la altul; satul cutare e mai sus decît satul cutare. Satele însele se individualizează. Atunci ce să mai zicem despre fiecare națiе?

— *Ce lucrări aveți în manuscris?*

Ion Chelcea: *Etapele de constituire și dezvoltare ale etnografiei sintetice românești* (250 p.); *Agricultura tradițională în România. De la origini și pînă în a doua jumătate a secolului al XX-lea* (300 p.); *Carul ca mijloc de transport. Tehnică, evoluție, funcție*; *Muscelul — individualitatea sa etnografică* (400 p.); *Tehnici tradiționale în Moldova* (150 p.) și alte lucrări de mai mici proporții, ca de exemplu: *Negru Vodă: legendă-mit*, de care am vorbit.

— *Dacă ar fi să dați un sfat tinerilor cercetători, ce le-ați spune?*

Ion Chelcea: Eu nu le-aș da sfaturi, ci i-aș lua cu mine pe teren, fiindcă abia acolo problemele se clarifică. E un mare lucru să iei contact cu terenul. Acesta are însușiri miraculoase: te pune în legătură și cu istoria și cu geografia și cu psihologia socială și tot el îți arată în ce constă etnografia și, implicit, încotro trebuie să mergem. Fără cercetare de teren nu faci nimic, dar nici sub alte raporturi ...

https://biblioteca-digitala.ro

— *Ce ați dori să ne spuneți în încheiere?*

Ion Chelcea : Aș vrea să spun doar atît : rostul nostru este să ne vedem de treabă, de muncă. Este foarte mult de lucru.

— *Dumneavoastră ne oferiți un exemplu.*

Ion Chelcea : Da, poate un slab exemplu, un palid exemplu. La peste 85 de ani mai lucrez încă. Pot să spun : calitatea mea fundamentală a fost aceea că am vrut să fiu egal cu mine însumi și egal cu poporul din care fac parte, aceasta este poate singura mea calitate, în sensul că n-am lucrat în zigzag, că am avut în vedere întotdeauna aspirațiile poporului român.

Convorbire consemnată de
IANCU FILIPESCU

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Tiberiu Alexandru *

1. *Un virtuose du taragot/A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC.* „Trésors folkloriques roumains". 1. De doi ca la Ciuta ; 2. Arde-vă focul, dușmani ; 3. Hora lui Geza [Gheza] ; 4. Balada Gosnei ; 5. Ardeleana de pe Timiș ; 6. Aseară fusei la moară ; 7. Brîul borlovenilor ; 8. A oilor ; 9. De doi al lui Luca ; 10. Frunza bradului ; 11. Ardeleana de la Zărvești [denumirea oficială : Zervești] ; 12. Pe loc ca la Giroc. Orchestra PARASCHIV OPREA. [Prezentare în limbile franceză și engleză de Tiberiu Alexandru.] Maestru de sunet : Vasile Sibana ; Redactor : Stela Nachi ; Foto : Morel Volbură ; Tiparul : I. P. Crișana. Electrecord STM-EPE 01371. [București, 1978.]

2. *LUCA NOVAC taragot.* Seria „Virtuozi ai instrumentelor populare românești". 1. Cît e Banatul de mare ; 2. Brîul de la Poiana ; 3. Cobori, mîndro, la izvor ; 4. Hora lui Gheza [Geza] ; 5. Doiul de la Ciclova ; 6. Eu tînăr, mîndra bătrînă ; 7. Ardeleana lui Nicolae Petriceanu ; 8. Hora de la Oravița ; 9. Doina lui Luca Novac ; 10. Doiul „Furtuna" ; 11. Brîul cîrpenilor ; 12. Doina fraților Novac ; 13. Doiul gugulanilor ; 14. Dragu mi-i în sat să joc. Orchestra PARASCHIV OPREA. [Prezentare în limba română de Tiberiu Alexandru.] Maestru de sunet : Vasile Sibana ; Redactor : Stela Nachi ; Tiparul : Electrecord. Electrecord ST-EPE 01794. [București, 1981.]

3. *Un virtuose du taragot/A virtuoso of the taragot LUCA NOVAC. În memoria lui Luță Ioviță.* „Trésors folkloriques roumains". 1. Brîul de pe Almaj [corect : Almăj] ; 2. Hora de la Petroșnița ; 3. Vinde-ți, mîndro, ochii mie ; 4. Brîul de la Bozovici ; 5. Doiul de la Zervești ; 6. Doina lui Lăiuță de la Zlagna ; 7. De doi de la Borlova ; 8. Ardeleana lui Luca Novac ; 9. Joc de pe Valea Timișului ; 10. Zace mierla-n cuib ; 11. Joc de doi „Spală, mîndro, la cămeși" ; 12. Hora miresii de la Țarova [Țărova, oficial : Țerova] ; 13. Gugulan cu car cu mere ; 14. Lăsai pușca ruginită. Orchestra RADU SIMION. [Fără prezentare.] Sunetul : Vasile Sibana ; Redactor : Stela Nachi ; Grafica F. Ștefan ; Tiparul : I. P. Filaret. Electrecord ST-EPE 02222. [București, 1983.]

4. *LUCA NOVAC taragot.* 1. Brîul de la Poiana ; 2. Hora lui Geza [Gheza] ; 3. Doiul de la Ciclova ; 4. Eu tînăr, mîndra bătrînă ; 5. Ardeleana lui Nicolae Petriceanu ; 6. Hora de la Oravița ; 7. Doiul „Furtuna" ; 8. Brîul cîrpenilor ; 9. Doiul gugulanilor ; 10. Dragu mi-i în sat să joc ; 11. De doi ca la Ciuta ; 12. Hora ca în Caransebeș ; 13. Ardeleana de pe Timiș ; 14. Brîul borlovenilor ; 15. Doiul lui Luca ; 16. Ardeleana de la Zervești ; 17. Pe loc ca la Giroc ; 18. Doina fraților Novac ; 19. Brîul de pe Almaj [Almăj] ; 20. Hora de la Petroșnița ; 21. Brîul de la Bozovici ; 22.

* Fotografiile : Dan Alexandru.

https://biblioteca-digitala.ro

Doiul de la Zerveşti ; 23. De doi ca la Borlova ; 24. Ardeleana lui Luca Novac ; 25. Joc de pe Valea Timişului ; 26 Hora miresii de la Ţărova Orchestrele PARASCHIV OPREA (1—18), RADU SIMION (19—26). Electrecord STC 00225, Stereo. [Casetă, Bucureşti, 1983.]

Toate piesele sînt cîntate din *torogoată* (*taragot*), instrument din familia saxofoanelor, cu ancie simplă batantă (lovindă) ca a clarinetului, ţeavă de lemn dreaptă şi conică, cu un bogat joc de găuri şi clape pentru degete, pe care muzicantul le mînuieşte cu o aplicatură similară cu a oboiului. L-a făcut între anii 1894—1896 constructorul de instrumente muzicale V. J. Schunda din Budapesta, la îndemnul muzicologului Gyula Káldy, în năzuinţa de a reconstitui şi perfecţiona vechiul *tárogató*, instrumentul predilect al curuţilor, luptătorii principelui transilvan Francisc Rákóczi—între care se aflau şi numeroşi români — din vremea răscoalei din Ungaria şi Transilvania împotriva Habsburgilor (1703—1711). I se mai spunea *hadsíp*, adică „fluier (cu ancie) de război", precum şi *Rákóczi-síp*, respectiv „fluierul lui Rákókzi", după ce în prima jumătate a secolului al XVI-lea scrierile îl numiseră *tárogató* şi *tárogató-síp*, iar spre finele secolului al XVII-lea, *törökíp*, „fluier turcesc", denumire semnificativă ce-i dezvăluie obîrşia orientală. Fără nici o îndoială era un instrument de suflat cu ancie, probabil cu ancie dublă, ca numeroasele sale rubedenii din zilele noastre. Este unul din cele mai răspîndite din lume, purtînd adesea nume uimitor de asemănătoare : *surnā* ori *surnāy* în vechile scrieri arabe, *sur-na* în Bhutan, Ladhak şi Kaşmir ; *surnāi* în Kaşmir şi Rajasthan, în Tadjikistan, Uzbekistan, R.S.S.A. Karakalpakă, R.S.S. Kirghiză şi la uigurii din Kazahstan şi din Asia mijlocie ; *şrnāy* la populaţia negroidă din Irak, Kuwait, Bahrain şi ţările Golfului ; *sorna*, *sornai*, *surnai* în Asia Centrală, Iran şi Afganistan ; *so-na* sau *suona* în China ; *sarunai*, *sarinai*, *serunai* etc. în Sumatra şi vestul Malaeziei ; *zūrnā* în Turcia, Azerbaidjan, Armenia, Georgia (Gruzia), Daghestan şi în R.S.S.A. Ceceno-Ingușă din Caucaz, aşijderea în Irak, Siria şi în estul Algeriei ; *zournás*, *tzournás* în Grecia ; *zornés* în Cipru ; *zurná* sau *zurlá* în Macedonia şi în sudul Serbiei ; *surnāy* în Rusia ; *surle* în Albania. La noi i s-a supus odinioară *surlă*. Un document din 1495, de pe vremea lui Ştefan cel Mare, menţionează, de pildă, un anume „Mircea Purce[l] — surlariu[l]". Pomenită în bătrînele noastre scrieri mai ales în formaţii muzicale ostăşeşti, alături de trîmbiţe şi de tobe, suria a supravieţuit pînă în zilele noastre în obiceiurile „Junilor" din Braşov (cu ţeavă conică de acioniţe, lungă de 35 cm, cu pavilionul evazat pînă la o deschidere de 11,50 cm, cu şase găuri pentru degete şi ancie dublă, cu îmbucătura mărginită de o piruetă, rotiţă de os pînă la care ajung buzele instrumentistului). Muzicanţii turco-tătari din Dobrogea noastră folosesc sporadic un instrument asemănător, pe care îl numesc *zurnă*, înlocuit aproape cu totul de clarinet. Muzicanţii i-au potrivit acestuia din urmă o tehnică de execuţie în stare să producă pe cît se poate intonaţiile proprii muzicii orientale cîntate din *zurnă*.

Noul *tárogató* maghiar a fost prezentat lumii la Expoziţia Universală de la Paris din 1900, a fost introdus în orchestra Operei Maghiare, s-a creat o clasă la Conservatorul naţional de muzică pentru învăţarea lui şi s-au editat metode şi caiete cu transcrieri pentru el. Dar marile

https://biblioteca-digitala.ro

speranțe ale constructorului și sprijinitorilor săi nu s-au împlinit. Instrumentul a dobîndit celebritate în muzica populară românească ! După cum ni s-a spus, a dat peste el Luță Iovița, vestit muzicant popular din Banat, între anii 1906—1909, pe cînd își făcea stagiul militar la Seghedin și la Budapesta. El cînta pe atunci din clarinet. I-a plăcut însă noul instrument, al cărui glas se potrivea de minune cu caracterul oarecum nostalgic al cîntecelor tărăgănate și bogat ornamentate ale Banatului și a cărui tehnică îngăduia executarea în optime condiții a jocurilor, adesea extrem de iuți, proprii meleagurilor sale de baștină. Însuflețit de el, instrumentul s-a popularizat repede în întreg Banatul, precum și în ținuturile învecinate ale Transilvaniei, mai ales în Hunedoara. Instrumentul place și continuă să se răspîndească și în alte regiuni ale țării. Dumitru Fărcaș l-a introdus în folclorul specific ținuturilor din partea de miază-noapte a Transilvaniei, de unde este originar (din Groși, Maramureș). Stau mărturie discurile Electrecord STM-EPE 0896, STM-EPE 01334, ST-EPE 02563, cel dintîi recenzat în revista noastră nr. 4/1974; așijderea discul ST-EPE 02876 al consăteanului său Dumitru Dobrican, solist al Ansamblului „Maramureșul" din Baia Mare.

Numele popular al instrumentului este *torogoată*. Așa continuă să i se spună în Banat, în Hunedoara și în alte părți ale Transilvaniei. Denumirea *taragot* este de obîrșie cultă. Termenul românesc derivă neîndoios din maghiarul *tárogató*. La stabilirea etimologiei — între altele s-a încercat și obîrșia onomatopeică — ar trebui, cred, avut în vedere, alături de sîrbocroatul *tarоro* sau *tororo*, îndeosebi bătrînul *taragav* sau *tarakawa*, instrument similar al venzilor, străveche populație slavă localizată de scriitorii din antichitate între cursul mijlociu al Vistulei și cursul superior al Elbei (termeni semnalați de Curt Sachs în vestitul său *Real-Lexikon der Musikinstrumente*, Berlin, 1913).

Deosebit de talentatul interpret al înregistrărilor arătate mai sus, Luca Novac, s-a născut în anul 1941 în satul Dalci, aflat la vreo 8 km spre răsărit de Caransebeș, înspre munte. Localitatea este renumită pentru extraordinarii lăutari născuți aici sau care își trag originea de aici. Luca Novac face parte dintr-o familie de lăutari din tată în fiu. Bunicul său a cîntat din clarinet, tatăl său din saxofon, iar un unchi din „lăută", cum i se spune în partea locului viorii. Fratele său Geza (Gheza) cîntă din trompetă (a se vedea discul său ST-EPE 02154), alt frate, Cornel, cîntă din acordeon, iar al treilea frate, Silviu, din saxofon. Luca a început prin a cînta din „fluieră" (fluier cu dop și șase găuri pentru degete), pe cînd avea opt ani. A învățat apoi din saxofon și mai tîrziu din torogoată. Mai știe cînta din clarinet, ocarină, cîmpoi ș.a. Laureat al concursurilor naționale de muzică instrumentală din 1957 și 1962, a cîntat în mai multe ansambluri de muzică populară din Caransebeș și Timișoara. Din 1976 colaborează cu vestita formație a naistului Radu Simion. Cîntă adesea la radio și la televiziune. A participat la numeroase turnee artistice în țară și peste hotare : Iugoslavia, Ungaria, Italia, Elveția, Franța, Belgia, Luxemburg, Olanda, Suedia, R. F. Germania, U.R.S.S., Israel, Mongolia, Coreea, China ..., întotdeauna cu răsunătoare succese.

A debutat pe disc în 1976, prin editarea de către Casa Electrecord a unui disc mic (cu diametrul de 17 cm), de 45 ture/minut, cu indicativul 45-EPC 10307 și următorul cuprins : 1. Doină din Almăj ; 2. Joc de doi din Dalci ; 3. Doină de pe Valea Bistrei ; 4. Ardeleana de la Maciova (toate înregistrări mono). Au urmat în anii 1978, 1981 și 1983 cele trei discuri stereofonice LP 30 cm și caseta, care fac obiectul prezentei dări de seamă.

https://biblioteca-digitala.ro

Luca Novac cultivă cu fervoare și înaltă măiestrie muzica populară a Banatului. El cîntă cu o virtuozitate uluitoare melodiile de joc, adesea cu o prodigioasă staccatură, iar cîntările de largă respirație și bogat ornamentate ale locului, cu extremă finețe și sensibilitate. Este pe departe cel mai înzestrat taragotist bănățean al zilelor noastre, maestru necontestat al torogoatei! Exclusivitatea acordată muzicii specifice provinciei natale, așa cum au procedat și cum procedează o seamă din cei mai înzestrați soli ai muzicii noastre populare (mă gîndesc la Maria Lătărețu, cea mai desăvîrșită întruchipare a cîntecului popular gorjenesc), l-a ferit de interpretări aproximative, dacă nu de-a dreptul false, ale unor cîntări proprii altor ținuturi ale țării, cum pățesc mai toți soliștii, cîntăreți și instrumentiști, care se cred în stare să cînte și folclor muzical din alte zone decît cea de baștină, cu care sînt familiarizați, dacă nu chiar de pe întreg cuprinsul țării.

Cel de-al treilea disc al lui Luca Novac este închinat lui Luță Iovițǎ, cel care a popularizat cel dintîi torogoata. Singurul disc modern cu piese însuflețite de acesta (unele cîntate și din gură), editat de Electrecord, cu numărul de catalog EPD 1202, este, din nefericire, complet scos din circulație, ca toate discurile cu diametrul de 25 cm, care nu se mai fabrică. Ar fi deosebit de folositor ca acest prețios document sonor să fie reeditat pe un LP 30 cm, păstrîndu-se și cuvîntul explicativ tipărit. Aceasta cu atît mai mult, cu cît Casa de discuri Electrecord a procedat la reeditări similare. Dintre piesele de mai sus ale lui Luca Novac, cîteva fac parte din repertoriul de odinioară al lui Luță Iovițǎ, ca de pildă *Aseară fusei la moară* (**1**, 6), *Lăsai puşca ruginită* (**3**, 14) și *Gugulan cu car cu mere* (**3**, 13). În acesta din urmă este vorba de ,,gugulani", vestiți cultivatori de fructe din partea locului, care, în vreme de toamnă tîrzie, cutreierau satele cîmpiei bănățene cu carele încărcate cu mere și cu pere, ca să le schimbe pe grîne. (Despre gugulani pomenește și un joc : *Doiul gugulanilor*, **2**, 13.)

Înregistrările totalizează 41 de piese; caseta a preluat 25 din ele, una singură aflîndu-se doar pe casetă : *Hora ca în Caransebeș* (**4**, 12) . După cum deslușesc titlurile, cele mai multe sînt din părțile Caransebeșului, mai ales de pe văile Bistrei, Sebeșului și Timișului. Un singur dans este din preajma Timișoarei : *Pe loc ca la Giroc* (**1**, 12 ; **4**, 17), iar șase piese sînt din partea meridională si de apus a provinciei, de pe Valea Almăjului, din părțile Oraviței și ale Reșiței : *Balada Gosnei* (**1**, 4), *Doiul de la Ciclova* (**2**, 5 ; **4**, 3), *Hora de la Oravița* (**2**, 8 ; **4**, 6), *Brîul de pe Almăj* (**3**, 1 ; **4**, 19), *Brîul de la Bozovici* (**3**, 4 ; **4**, 21) și *Hora miresii de la Țărova* (**3**, 12 ; **4**, 26).

Treisprezece piese sînt cîntece propriu-zise, de stil parlando sau parlando-rubato, specifice graiului muzical bănățean. O singură excepție o constituie *Doina lui Lăiuță de la Zlagna* (**3**, 6), cîntec de foarte largă circulație, mai ales cu textul, respectiv cu titlul *Dorul meu e numai dor*. În culegerea bănățeanului P. Ciorogariu, *Cîntece din popor* (București, 1909), se menționează sub titlu : ,,Cules de I. Mureșan". Structura de patru rînduri melodice (un ,,rînd melodic" fiind corespondentul muzical al unui rînd de vers), precum și prezența unui dublu refren, îl apropie de unele cîntece neaoș bănățene. Și alte cîntece sînt numite ,,doine" : *Doina lui Luca Novac* (**2**, 9) și *Doina fraților Novac* (**2**, 12 ; **4**, 18). Este vorba, pe cît se pare, de vechi cîntece pe pe care artistul nostru le-a cules și le-a supus unor prefaceri creatoare, acordîndu-le totodată o preferință particulară. *Doina fraților Novac* este cîntată în alternanță din torogoată,

https://biblioteca-digitala.ro

de Luca și din trompetă de fratele său Geza (Gheza). Denumirea „doină" s-a impămîntenit peste tot, numind „vag și poetic" — cum spunea Const. Brăiloiu — orice fel de melodie vocală sau instrumentală tărăgănată, cu ritm și mișcare libere. Termenul local este însă „cîntec". Trebuie precizat că toate cîntecele interpretate de solistul nostru sînt deosebit de frumoase și minunat cîntate. Cîntec propriu-zis este și *Balada Gosnei* (1, 4), creație a lăutarilor cărășeni. A fost popularizată de Ion Luca-Bănățeanu, pe al cărui disc Electrecord aflăm o frumoasă variantă. (Este așijderea un disc cu diametrul de 25 cm, cu indicativul EPD 1175, care și el s-ar cădea să fie reeditat, păstrîndu-se și prezentarea.)

Întîlnim o singură doină în înțelesul deplin al cuvîntului, „doină propriu-zisă", cum spun folcloriștii : *A oilor* (1, 8). Este pe cît se pare prima parte, cea de jale, a bătrînei noastre povestiri muzicale a păcurarului care și-a pierdut oile. Talentatul artist a împodobit-o cu un semnal ca din tulnic, reluat de orchestra acompaniatoare.

Cele mai numeroase sînt jocurile : *briuri* (6), *hore* (7), *ardelene* (5) și *de doi* sau *doiuri*, cum li se mai spune (8).

Jocuri bărbătești de virtuozitate, la care dansatorii se țin unul de brîul celuilalt, brîurile bănățene cunosc două structuri ritmice : în ținuturile de miazăzi și de apus un ritm șchiop aksak (cum îl numesc folcloriștii, cu un termen împrumutat din muzica orientală de Const. Brăiloiu), ritm de trei timpi cu cel dintîi ușor mai lung : *Brîul de la Bozovici* (3, 4 ; 4, 21), în vreme ce în zona Caransebeșului ritmul este binar : *Brîul borlovenilor*, adică al locuitorilor din Borlova (1, 7 ; 4, 14), și *Brîul cîrpenilor*, al locuitorilor din Cîrpa, numită actualmente Valea Timișului (2, 11 ; 4, 8), așezări vestite pentru dansatorii și jocurile lor. Solistul nostru — aidoma altora — a îngemănat cele două feluri de ritm în adevărate piese concertante (o parte în aksak și alta în ritm binar), astfel : *Brîul de la Poiana* (2, 2 ; 4, 1), *Brîul de pe Almăj* (3, 1 ; 4, 19) și *Joc de pe Valea Timișului* (3, 9 ; 4, 25).

Alături de frumoase hore locale, întîlnim două care puteau lipsi : *Cît e Banatul de mare* (2, 1), de sorginte dubioasă, poate semicultă, și *Hora miresii de la Țărova* (3, 12 ; 4, 26), care nu este altceva decît cunoscuta *Hora Sinaia* (cîntată și în chip de marș). Faptul că ea s-a ritualizat în comuna Țărova de lîngă Reșița, prefăcîndu-se funcțional în joc de nuntă, interesează doar pe specialiști. Două hore poartă numele lui Geza (Gheza) Novac, respectiv *Hora lui Geza* (1, 3 ; 4, 2) și *Hora lui Gheza* (2, 4). Fie că sînt creații ale numitului, fie că sînt melodii pe care le preferă — echivocul este întotdeauna prezent în asemenea cazuri —, amîndouă sînt deosebit de inspirate, de „autentice".

Ardeleana „ca-n Banat" este joc de perechi : cuplurile stînd față în față și ținîndu-se de mînă se orînduiesc într-un șir simetric, de o parte femeile și de cealaltă bărbații (formație pe care o întîlnim și în Crișana învecinată). Ardelenele sînt cîntate uneori cu vorbe : *Dragu mi-i în sat să joc* (2, 14 ; 4, 10). *Ardeleana lui Luca Novac* (3, 8 ; 4, 24) este fie creație, fie melodie de joc favorită. Este frumoasă ca toate celelalte ardelene : *Ardeleana de pe Timiș* (1, 5 ; 4, 13), *Ardeleana de la Zărvești* (1, 11 ; 4, 16), *Ardeleana lui Nicolae Petriceanu* (2, 7 ; 4, 5). Aceasta din urmă poartă numele unui lăutar ori al unui dansator care cerea întotdeauna să i se cînte.

Cele mai numeroase sînt jocurile de doi, jocuri de perechi deosebit de iuți, care cer atît muzicanților, cît și dansatorilor netăgăduită îndemînare. În mișcarea și în melodica lor, lăutarii bănățeni au aflat cea mai potrivită cale pentru a-și etala virtuozitatea. Unele din ele sînt de-a dreptul creații lăutărești, iar în altele se deslușesc vădite prelucrări ale instrumentiștilor. Nu o dată virtuozitatea devine scop în sine, iar mijloacele muzicale care sînt chemate să o slujească nu sînt întotdeauna de bun gust. Melodiile bănățene de acest soi sînt, într-un fel, replica locală a horelor și sîrbelor „de concert" ale lăutarilor din Oltenia și Muntenia. În vreme ce *Doiul „Furtuna"* (2, 10 ; 4, 7), posibil creat de Luca Novac, este o piesă de virtuozitate care poate sta alături de jocurile autentice, *De doi al lui Luca* sau *Doiul lui Luca* (1, 9 ; 4, 15) este o piesă de modestă inspirație melodică, singurul scop fiind virtuozitatea. *Doiul de la Zărvești* (3, 5 ; 4, 22) este un caz tipic de virtuozitate — scop în sine ; în oarecare măsură și *De doi ca la Ciuta* (1, 1 ; 4, 11), joc larg popularizat de mai toți muzicanții bănățeni. Unele întorsături „de concert" se aud și în *Doiul de la Ciclova* (2, 5 ; 4, 3). În schimb foarte bune și autentice sînt *Doiul gugulanilor* (2, 13 ; 4, 9) și *De doi ca la Borlova* (3, 7 ; 4, 23). *Joc de doi „Spală, mîndro, la cămeși"* (3, 11) este versiunea populară bănățeană a cunoscutului „cîntec românesc" *Of, Ioane, Ioane!* din perioada interbelică, „aranjament și armonizare" de S. A. Zlatov (cuvintele de I. Doicescu), cîntec larg popularizat de cîntăreții de muzică ușoară ai timpului (recent de Mirabela Dauer, într-o versiune care se îndepărtează de cea originală, tipărită acum mai bine de o jumătate de veac).

Trebuie spus că jocurile sînt cîntate în general mai repede, unele mult mai repede, decît se obișnuiește pentru dans. Îndemnat de virtuozitatea sa extraordinară, Luca Novac procedează aidoma multor alți instrumentiști populari, cînd cîntă jocurile spre a fi ascultate, nu dansate.

https://biblioteca-digitala.ro

După cum am arătat, o bună parte din înregistrările de pe discuri au fost copiate pe casetă. Se pare că specialistul care a operat transpunerea nu a ţinut seamă de indicaţiile redactorului. S-a mulţumit să copieze piesele, ori de cîte ori s-a putut, una după alta, aşa cum erau gravate pe discuri. Au fost trecute cu vederea piese foarte frumoase şi de valoare (**1**, 2, 4, 6, 8; **2**, 9; **3**, 3, 10, 13, 14) şi au fost preluate piese care puteau prea bine lipsi (**4**, 3, 11, 15, 22, 26). În cazul casetelor, datorită nesincronizării curentului electric de la înregistrare cu cel de la transpunere, se petrece un fenomen deosebit de supărător: piesele transpuse sînt mult mai iuţi şi într-un registru mai înalt, obişnuit cu un ton, faţă de cele originale gravate pe disc. Oare nu se poate face nimic pentru înlăturarea acestei defecţiuni? În cazul muzicii culte, de pildă, modificarea tonalităţii în care au fost compuse lucrările devine de-a dreptul act anticultural (a se vedea bunăoară caseta STC 0073: Vivaldi, *Anotimpurile*). Nu ştiu dacă acest neajuns, pe care l-am constatat la o seamă de casete cu muzică populară, are caracter general.

La înregistrarea primelor două discuri Luca Novac a fost acompaniat de Orchestra Paraschiv Oprea, iar la al treilea de Orchestra Radu Simion. În toate cazurile solistul a adus cu sine buni instrumentişti bănăţeni, încît culoarea locală este în general foarte bine păstrată. În susţinerea unora din jocuri, viorile secunde şi viola folosesc acompaniamentul „românesc", numit şi „dùvai" de lăutarii din partea locului, respectiv printr-o singură trăsătură de arcuş, întreruptă de o uşoară mişcare a încheieturii mîinii (fără ca arcuşul să se ridice de pe strune), se obţin perechi de acorduri, obişnuit al doilea uşor accentuat. Acest frumos şi autentic acompaniament împrumută un nerv deosebit jocurilor. La unele piese alternează cu acompaniamentul „nemţesc", în contratimpi. Sînt şi jocuri acompaniate exclusiv „nemţeşte".

Paraschiv Oprea, muzicant deosebit de talentat şi foarte bun cunoscător al muzicii noastre populare, a fost din păcate inegal. Acompaniamentul la cel de-al doilea disc este în bună parte mult prea „gros" (au fost desigur mai mulţi muzicanţi decît erau necesari). Dirijorul şi-a îngăduit să „îmbogăţească" armonia tradiţională cu acorduri neaşteptate, în paguba autenticului. Străine de muzica specifică Banatului (şi nu numai a Banatului) sînt şi sunetele tremolate ale viorilor de acompaniament. Acest artificiu, atît de drag dirijorilor de orchestre populare, strică caracterul neaoş al cîntărilor noastre populare de largă respiraţie melodică. Pe deasupra, armoniile viorilor sînt turburate de sonorităţile agresive ale acordeonului, adesea mult prea prezent. Lăutarii bănăţeni acompaniază cîntările tărăgănate cu frumoase acorduri prelungi, realizate de viorile secunde, de violă şi de contrabas, frumos şi artistic înlănţuite după cerinţele melodiilor pe care le sprijină. Acordeonul şi chiar ţambalul pot prea bine lipsi (lăutarii de la ţară nu îl folosesc pe acesta din urmă deloc). Mult mai bine şi mai frumos, totodată mai autentic, este în schimb acompaniamentul la primul şi la al treilea disc, acompaniament realizat de orchestra condusă de acelaşi Paraschiv Oprea (1), respectiv de orchestra condusă de Radu Simion (**3**).

Muzicalitatea şi măiestria fără de pereche a lui Luca Novac fac acceptabile pînă şi piesele mai puţin realizate din punct de vedere compoziţional. În ciuda scăderilor, relativ puţine, pe care le-am semnalat, înregistrările de faţă constituie o contribuţie de preţ la valorificarea muzicii populare bănăţene. Li se vor alătura în curînd alte şaisprezece piese de pe un nou şi remarcabil LP 30 cm al lui Luca Novac, acompaniat de Orchestra Radu Simion, deja înregistrat, disc Electrecord în curs de apariţie, pe care iubitorii cîntecului nostru popular îl vor primi, sînt sigur, cu deosebit interes şi cu multă plăcere.

https://biblioteca-digitala.ro

PROGRAMUL MANIFESTĂRILOR ȘTIINȚIFICE CE VOR FI ORGANIZATE DE COMISIA DE FOLCLOR A ACADEMIEI R.S. ROMÂNIA ÎN ANUL 1988. Pentru anul 1988, Comisia de folclor a Academiei R.S. România și-a propus să organizeze următoarele manifestări științifice :

— Ședința publică de comunicări pe probleme de istoria folcloristicii, etnografiei și artei populare românești (22 aprilie) ;

— Ședința publică de comunicări cu tema : ,,Folclorul și etnografia — argument al permanenței istorice a poporului român" (23 iunie) ;

— Ședința publică de comunicări cu tema : ,,Aspecte teoretice ale cercetării culturii populare" (21 octombrie) :

— Ședința publică de comunicări cu tema : ,,Cultura populară românească și unitatea națională" (18 noiembrie) ;

— Al treilea Simpozion de paremiologie românească (Drobeta-Turnu Severin, mai) ;

— Simpozionul ,,Însemnătatea cultural-științifică a primelor culegeri de folclor românesc. Cu prilejul împlinirii a 150 de ani de la întocmirea colecției lui Nicolae Pauleti" (Blaj, mai) ;

— Simpozionul ,,Metodologia cercetării culturii populare" (Baia Mare, octombrie).

Ultimele trei manifestări științifice, a căror dată exactă urmează să fie stabilită ulterior, vor fi organizate în colaborare cu organele locale de cercetare, cultură și învățământ.

Membrii Comisiei de folclor, ceilalți specialiști sînt rugați să comunice din timp opțiunile și propunerile tematice pentru înscrierile de participare la manifestările științifice ce vor fi organizate.

SIMPOZIONUL ,,**ARGEȘENI ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ : C. RĂDULESCU-CODIN, FOLCLORIST ARGEȘEAN DE VALOARE NAȚIONALĂ**". Sub acest generic, Comitetul Județean pentru Cultură și Educație Socialistă Argeș, Căminul Cultural Priboeni și Asociația Folcloriștilor ,,C. Rădulescu-Codin"—Argeș au organizat, în ziua de 5 iulie 1987, la Priboeni—Argeș, o amplă manifestare cultural-artistică dedicată unuia din marii noștrii folcloriști, *Constantin Rădulescu-Codin (1875—1926)*, născut în satul Zgripcești, județul Argeș, și stabilit în Priboeni. Au participat membri ai Comisiei de folclor a Academiei R.S. România, alți specialiști din București, membrii Asociației Folcloriștilor ,,C. Rădulescu-Codin" — Argeș, cadre didactice din satele comunei Priboeni și un mare număr de săteni din localitate și din împrejurimi. Manifestarea a cuprins *vernisajul unei expoziții permanente memoriale ,,C. Rădulescu-Codin" și un spectacol muzical-literar.*

În deschidere a avut loc vernisajul expoziției memoriale ,,C. Rădulescu-Codin". Expoziția a fost organizată de către Consiliul Educației Politice și Culturii Socialiste — Priboeni și Complexul Muzeal Golești în ,,sala mică" a Căminului Cultural. Alcătuită după criterii științifice moderne, expoziția cuprinde fotografii ale folcloristului și ale rudelor sale apropiate ; panouri cu facsimile după culegerile folcloristice și etnografice și după volumele de popularizare a cunoștințelor științifice, vitrine cu manuscrise ale poveștilor lui Codin și cu ediții princeps ale unora din colecțiile de folclor sau din alte cărți ale sale. Un loc aparte îl ocupă cele cîteva exemplare din masiva colecție inedită *Cîntece și descîntece ale poporului*, publicată recent. Sînt de asemenea expuse publicații (ziare și reviste) cu articole despre viața și opera folcloristului, obiecte personale ale lui Codin : masa sa de lucru, biblioteca etc.

În cadrul simpozionului, desfășurat sub genericul *Argeșeni în spiritualitatea românească : C. Rădulescu-Codin, folclorist argeșean de valoare națională*, au fost prezentate comunicări, care au relevat diferite aspecte ale preocupărilor lui Codin și au oferit argumente convingătoare pentru înserarea sa în rîndul marilor folcloriști clasici.

Participanții la reuniunea științifică au fost salutați de prof. dr. Vasile Novac, directorul Complexului Muzeal Golești, care a subliniat rolul acestei manifestări științifice : stimularea cercetării operei lui Rădulescu-Codin.

În prima comunicare, *Plaiurile natale ale lui C. Rădulescu-Codin în anii socialismului*, prezentată de Nistor Nica, primarul comunei Priboeni, au fost evocate marile prefaceri contemporane ale așezărilor din zonă.

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 113—119, București, 1988

https://biblioteca-digitala.ro

Interesante *Amintiri despre C. Rădulescu-Codin* a depănat înv. Maria N. Popescu (Priboeni), de 83 de ani, care i-a fost elevă și l-a însoțit în multe cercetări folclorice.

Comunicarea *Aspecte etnografice și mitologice ale operei lui C. Rădulescu-Codin*, susținută de prof. dr. Romulus Vulcănescu (București), a relevat bogăția și diversitatea elementelor etnografice și mitologice din culegerile folcloristului.

Vorbind despre *Clasicismul operei folclorice a lui C. Rădulescu-Codin*, dr. Alexandru I. Amzulescu, Comisia de folclor a Academiei R.S. România, a stabilit, pentru prima dată, analizînd componentele operei, elementele clasicismului ei.

Comunicarea *Locul lui C. Rădulescu-Codin în folcloristica românească*, apropiată de cea precedentă, susținută de lector dr. Adriana Rujan (Pitești), l-a situat, argumentat, pe Codin în constelația marilor folcloriști clasici.

O altă comunicare, *Speciile și ariile folclorice din culegerile lui C. Rădulescu-Codin*, prezentată de prof. dr. Mihail M. Robea, Comisia de folclor a Academiei R. S. România, a relevat apartenența producțiilor folclorice din colecțiile lui Rădulescu-Codin la fondul folcloric general, din toate provinciile istorice, susținînd, implicit, caracterul lor național.

În comunicarea sa, *C. Rădulescu-Codin — învățător și revizor școlar*, prof. Lucia Mandu (Priboeni) i-a evocat preocupările școlare.

Prof. Mihai Sachelarie (Pitești) a prezentat *Opera lui C. Rădulescu-Codin existentă în fondurile Bibliotecii Județene Argeș*, iar Ion Cruceană (Pitești) a vorbit despre *C. Rădulescu-Codin — — continuator devotat al luptei progresiste pentru culturalizarea maselor*, evocînd laturi mai puțin cunoscute ale întinsei activități cultural-educative a lui Codin.

Ultima comunicare, *Unele documente inedite despre viața și activitatea lui C. Rădulescu-Codin*, prezentată de înv. emerit Ion P. Mihăilă (Priboeni), a polarizat atenția prin mulțimea informațiilor noi despre folclorist.

Spectacolul muzical-literar, desfășurat de formațiile artistice locale, fruntașe în Festivalul Național „Cîntarea României", a încheiat manifestarea omagială. Programul lui, bogat și variat, a fost inspirat din culegerile sărbătoritului. *(Mihail M. Robea)*

ȘEDINȚA PUBLICĂ DE COMUNICĂRI **„CONTRIBUȚII LA ISTORIA FOLCLORISTICII ȘI ETNOGRAFIEI ROMÂNEȘTI"**. Desfășurată, în conformitate cu planul de activități al Comisiei de folclor a Academiei R. S. România, la 23 septembrie 1987, sesiunea de comunicări *Contribuții la istoria folcloristicii și etnografiei românești* a avut un program deosebit de bogat, dovadă a preocupărilor multiple și constante existente în acest domeniu la noi.

Cele mai multe comunicări au avut un pronunțat caracter documentar, aducînd contribuții demne de luat în seamă la mai buna cunoaștere a diverselor momente și personalități din istoria celor două discipline științifice. Astfel, prof. Gheorghe Pavelescu a prezentat *O culegere inedită de poezii populare din 1867*, datorată lui Zaharia Bena, fixînd cu claritate locul acesteia în evoluția interesului pentru producțiile folclorice în Transilvania. În același spirit au fost elaborate și comunicările prezentate de Brîndușa Steiciuc *(Contribuție la cunoașterea inedităților lui S. Fl. Marian)*, de Cristina Rădulescu-Pașcu *(Al. Voevidca și colecția sa de folclor bucovinean)*, de Ion Bratu *(Completări la biografia lui I. C. Hintz-Hințescu)*. O investigație atentă în publicațiile și manuscrisele din Biblioteca Academiei l-a condus pe Iordan Datcu la formularea unor interesante observații privitoare la *Petre Ispirescu și calendarul popular*.

Alte comunicări au avut un caracter mai interpretativ; în acest sens, Mircea Anghelescu a propus, în *Un model existențial*: *„Tinerețe fără bătrînețe"*, o lectură personală a celebrului basm publicat de P. Ispirescu, Andrei Oișteanu s-a ocupat de *Școala Ardeleană și istoricul unui termen folcloric*: *„solomonarii"*, Constantin Negreanu a vorbit despre *Proverbul în opera lui Nicolae Filimon*.

În sfîrșit, un alt grup de comunicări au punctat, în chip sintetic, cîteva momente importante din evoluția celor două discipline științifice consacrate culturii populare. Boris Zderciuc a creionat cu finețe profilul unuia dintre întemeietorii etnografiei ca știință (*Simion Mehedinți și constituirea etnografiei ca disciplină autonomă*), Zamfira Mihail a evocat într-un medalion activitatea de folclorist și etnograf a lui *Tache Papahagi*. Al. Stănciulescu-Bîrda a trecut în revistă principalele *Contribuții la dezvoltarea paremiologiei românești în ultimul deceniu*, iar Alexandru Dobre s-a ocupat de *Timotei Cipariu și George Barițiu și începuturile istoriei moderne a folcloristicii românești*, făcînd fine observații și precizări în legătură cu rolul celor doi cărturari transilvăneni în fixarea cadrelor și obiectivelor noii discipline.

A fost o reuniune științifică deosebit de reușită, fiecare comunicare constituind o contribuție efectivă la mai buna cunoaștere și înțelegere a unor momente și aspecte importante din evoluția folcloristicii și etnografiei românești.

https://biblioteca-digitala.ro

La lucrările sesiunii, conduse de prof. dr. doc. Zoe Dumitrescu Bușulenga, membru corespondent al Academiei R. S. România, președintele Comisiei de folclor, au luat parte cercetători, cadre didactice universitare, editori, publiciști, profesori din învățământul liceal, care au apreciat în mod unanim calitățile comunicărilor audiate. *(Const. Nicolae)*

ȘEDINȚA PUBLICĂ DE COMUNICĂRI A COMISIEI DE FOLCLOR A ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA. În ziua de 23 octombrie 1987, în sala Prezidiului Academiei R. S. România s-a desfășurat ședința publică de comunicări cu tema ASPECTE CONTEMPORANE ALE CERCETĂRII CREAȚIEI POPULARE ROMÂNEȘTI.

Această întîlnire a încheiat seria manifestărilor științifice organizate de Comisia de folclor a Academiei în anul 1987. Ca și celelalte ședințe de comunicări care s-au organizat în cursul anului 1987 din inițiativa aceleiași Comisii, și această din urmă întîlnire a oferit prilejul specialiștilor folcloriști, etnologi, filologilor preocupați de studiul culturii populare orale să aibă un rodnic schimb de opinii, să cunoască, direct, orientările, preocupările unora dintre cercetătorii angrenați în studierea creației populare, specialiști care își desfășoară activitatea în diverse instituții de învățământ și cercetare.

În cadrul comunicărilor prezentate s-au ridicat probleme legate de aspectele generale teoretice și metodologice ale cercetării contemporane (Pavel Ruxăndoiu : *Diversitate și consens în cercetarea folcloristică actuală*), s-a analizat, din perspectivă și cu metode moderne textul folcloric (Stanca Ciobanu : *Semnificațiile unui text folcloric*), riturile de trecere au fost privite din perspectiva unei metodologii complexe (Șerban Anghelescu : *Perspective moderne în studiul riturilor de trecere*), s-a discutat utilizarea mijloacelor tehnice moderne în slujba cercetării folcloristice (Irina Nicolau : *Diasonul — un posibil document folcloric*), s-au discutat unele dintre cele mai grave și importante aspecte teoretice pentru folcloristică, conceptele (Nicolae Constantinescu : *Un deziderat al cercetării actuale: redefinirea conceptelor*).

Ședința s-a bucurat de o largă participare a specialiștilor, a unora dintre membrii Academiei R. S. România și a unui public interesat de problematica pe care o ridică cercetarea contemporană a creației populare. *(Sabina Ispas)*

SIMPOZIONUL **„CONCEPȚII, ORIENTĂRI ȘI METODE NOI ÎN STUDIEREA CULTURII POPULARE"**. Subcomisia de Etnologie și Antropologie a Filialei clujene a Academiei R.S. România a organizat, la 13 noiembrie 1987, în cadrul manifestării tradiționale „Zilele academice clujene", un simpozion dedicat celor mai noi și fecunde cercetări din cîmpul etnologiei.

Comunicările, de ținută, urmate de discuții pe marginea lor, au subliniat încă o dată importanța investigării din perspectivă istorică a fenomenelor complexe ale culturii populare (Alexandru Dobre, *Direcții ale istoriei folcloristicii românești*; Iordan Datcu, *Contribuții la cunoașterea unei controverse celebre: Dumitru Caracostea — Petru Caraman*; Iosif Herțea, *Dimensiunea etnologică a cercetărilor de etnografie muzicală*). Alte comunicări au abordat problematica înnoirilor metodologice în sectoare particulare ale cercetării etnologice și social-antropologice : de la mitologie (Mihai Coman, *Semnul mitologic — etape ale formării și devenirii*) la ritologie (Nicolae Bot, *Relații între obiceiurile de seceriș și cele de nuntă*) și la literatura populară (Virgiliu Florea, *Considerații asupra catalogului tipologic al snoavelor românești*; Maria Cuceu, *Catalogul tipologic al basmelor animaliere*; Iulia Németh, *Aspecte informațional-structurale ale analizei creațiilor lirice*).

Importanța, valoarea și actualitatea unor concepții științifice în evoluția științelor ce au ca obiect cultura populară a fost reliefată în comunicările susținute de alți cercetători (Ștefan Almași, *Începuturile moderne de culegere a folclorului*; Simona Muntean, *Coduri ale limbajului culturii populare în opera lui Ioan Slavici*; Mihaela Mureșan, *Coordonate etnografice în opera lui Nicolae Iorga*). Aspecte mai generale ale procesului cunoașterii în etnologie au abordat Dumitru Pop *(Etnologia și resurecția etosului popular în viața contemporană)*, Tiberiu Graur (*„Dimensiunea ascunsă" a structurilor și funcțiilor sistemului cultural*), Ion Șeuleanu, *(Tendințe și orientări în folcloristica actuală)* și Ion Cuceu *(Arhivele de folclor și dezvoltarea cercetărilor de cultură populară)*.

Tot cu acest prilej, membrii Comisiei de folclor a Academiei R. S. România au avut simbătă 14 noiembrie 1987 o întîlnire la Universitatea din Cluj-Napoca cu studenții facultăților de filologie și istorie, membri ai Cercului științific de folclor și etnologie. Au participat : Nicolae Bot, Mihai Coman, Ion Cuceu, Iordan Datcu, Alexandru Dobre și Ion Șeuleanu. *(I. Cuceu)*

https://biblioteca-digitala.ro

AL III-LEA CONGRES AL SOCIETĂȚII INTERNAȚIONALE DE ETNOLOGIE ȘI FOLCLOR (S.I.E.F.). Lucrările celui de al III-lea Congres al Societății Internaționale de Etnologie și Folclor (S.I.E.F.) s-au desfășurat în perioada 8—12 aprilie 1987 la Zürich—Elveția, în impunătoarea clădire a Universității din acest frumos oraș. Congresul urmează celor două care au avut loc unul la Suzdal — U.R.S.S. în anul 1982 și altul la Paris în anul 1971.

O contribuție deosebit de importantă în transpunerea în viață a ideii și a inițiativei de a se ține lucrările S.I.E.F. la Zürich revine președintelui S.I.E.F., prof. dr. Nils-Arvid Bringéus, profesor la Universitatea din Lund — Suedia, iar în organizarea Congresului prof. Ulla Brück, secretar general al S.I.E.F., cu sediul la Stockholm — Suedia, dr. Hans Schnyder, președintele Societății Elveține de Etnografie, cu sediul la Basel — Elveția, prof. dr. Paul Hugger, președintele Comitetului de organizare al Congresului, reputatului etnolog elvețian prof. dr. Arnold Niederer, precum și dr. Ueli Gyr, Mariana Jäger, Ștefan Ciuelli, membri ai acestui Comitet de organizare.

Tema generală a Congresului, deosebit de generoasă, ,,Ciclul vieții", larg accesibilă unui vast cîmp de probleme teoretice sau de analiză concretă a diferitelor aspecte de civilizație și cultură a diverselor grupuri de populație, etnii, popoare, ca și tratării comparative a unor probleme, a suscitat interesul unui mare număr de specialiști din 30 de țări; în consecință, la Congres au participat specialiști din 26 de țări europene — Austria, Belgia, Bulgaria, Cehoslovacia, Danemarca, Elveția, Finlanda, Franța, Grecia, Republica Democrată Germană, Republica Federală Germania, Irlanda, Islanda, Italia, Iugoslavia, Marea Britanie, Malta, Norvegia, Olanda, Polonia, Portugalia, România, Spania, Suedia, Ungaria, U.R.S.S. — , precum și specialiști pe probleme de etnologie europeană din Brazilia, Israel, Canada și Statele Unite ale Americii. Din țara noastră au participat: Ion Vlăduțiu, Radu Octavian Maier de la Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice din București, Răzvan Ciucă de la Muzeul Județean Ialomița, Lidia Gaga de la Complexul Muzeal Județean Timiș.

Rapoartele au fost susținute în ședințe plenare, iar comunicările în ședințe pe secții. În plenare au fost prezentate șase rapoarte: ,,Anii cîștigați — Planul vieții. Consecințele duratei medii de viață și probabilitatea de a ajunge la vîrstă înaintată. Evoluția mortalității de la sfîrșitul secolului al XVII-lea pînă în zilele noastre" (dr. Artur E. Imhof din R. F. Germania); ,,Familia și legăturile de rudenie: perspective de cercetare în Franța" (Martine Segalen din Franța); ,,Familia ca spațiu social al obiceiurilor. Ciclul de viață și stratificarea socială" (prof. dr. Ingeborg Weber-Kellermann din R. F. Germania); ,,Rolul transformator al sistemului de înrudire datorită ciclului vieții" (prof. dr. Carla Bianca din Italia); ,,Ciclul vieții în iconografie" (prof. dr. Nils-Arvid Bringéus din Suedia) și ,,Istoricul și ciclul vieții" (prof. dr. John Gillis din S.U.A.).

Tematica celor 10 secții a fost următoarea: Secția 1. Ciclul de viață: diferite apropieri; Secția 2. Fundamentele socioeconomice ale structuralizării ciclului de viață; Secția 3. Ciclul de viață și instituțiile sociale fundamentale; Secția 4. Copilărie, educație, adolescență; Secția 5. Nașterea și botezul; Secția 6. Aspecte juridice și istorice; Secția 7. Sărbătorile și riturile; Secția 8. Ciclul de viață ca proces individual; Secția 9. Reprezentarea ciclului de viață prin povestire; Secția 10. Nivelele de vîrstă în literatura populară.

Dacă examinăm tematica rapoartelor și comunicărilor, constatăm că la Congres a fost supusă atenției opiniei științifice de specialitate o mare diversitate de probleme, unghiuri de vedere variate în examinarea diferitelor aspecte etnografice și etnologice legate de ciclul anual de viață al omului; în comunicări s-au analizat aspecte privind fie un grup social, fie un grup etnic, fie o etnie, un popor, un grup de popoare sau un aspect din viața materială sau spirituală a acestora. Precizăm că în comunicări au fost tratate aspecte atît din mediul rural, cît și din cel urban, atît din viața tradițională, cît și din cea contemporană. Ar fi greu de redat aici toate sferele de preocupări prezentate de specialiștii din țările continentului european la acest Congres, dar, credem, că prezentarea lor în linii generale, ca și enunțarea cîtorva aspecte și rezultate concrete, va suscita în mod real și interesul cercetătorilor noștri.

În rapoartele și comunicările susținute la Congres s-au creionat cîteva tendințe cu caracter mai general care necesită a fi relevate cu precădere. Astfel, o tendință pe care considerăm necesar a o sublinia în primul rînd constă în punerea accentului de către etnologi pe interpretarea istorică a faptelor de civilizație și cultură populară, insistîndu-se asupra explicării evoluției pe parcursul mai multor secole a anumitor fenomene analizate, folosindu-se în acest scop nu numai datele etnografice direct accesibile cercetării pe teren, ci și date din arhivă, documentar-istorice, statistice, precum și date furnizate de iconografie; comunicările prezentate au demonstrat că cercetările etnologice sînt orientate din ce în ce mai mult spre sinteze, analizîndu-se o gamă largă de aspecte de civilizație și cultură, iar în argumentare folosindu-se nu rareori date și interpretări de natură sociologică, istorică, demografică etc. O puternică tendință o constituie

https://biblioteca-digitala.ro

orientarea spre aprofundarea problemelor etnologice privind familia, relațiile de rudenie, precum și a celor referitoare la momentele esențiale din viața omului. Se conturează, din ce în ce mai mult, preocuparea de cercetare și interpretare a schimbărilor ce au loc în ciclul familial, îndeosebi în obiceiurile legate de anumite momente din viața omului. Subliniem, de asemenea, tendința de aprofundare a cercetărilor privind fenomenele contemporane cu implicații etnografice. A devenit evidentă atenția de a cerceta viața și cultura muncitorească în diverse țări ale Europei.

Trecem la prezentarea mai pe larg a cîtorva comunicări care s-au distins prin problematica sau metodologia de abordare a unor aspecte etnologice privind ciclul vieții, precum și la semnalarea cîmpului de preocupări științifice în anumite domenii ale științei noastre.

Un deosebit interes a stîrnit comunicarea profesorului Nils-Arvid Bringéus (Suedia) cu privire la roata ciclului vieții, comunicare bazată pe un bogat și variat material iconografic provenind îndeosebi din țările scandinave, material ce acoperă în timp perioadele istorice din evul mediu pînă în zilele noastre.

Într-o primă parte s-a analizat roata ciclului vieții ca motiv „Vanitas", imaginile de pe pietrele de mormînt și de pe picturile murale din biserici redînd figura umană care încearcă să se suie pe o roată, spunînd într-o primă etapă : „eu voi stăpîni", apoi cînd omul se află în plină putere declarînd : „eu stăpînesc", iar în perioada în care este gata să cadă de pe roată : „eu am stăpînit", pentru ca după ce a căzut să spună : „eu nu am nici o putere". În interpretarea etnologică dată de autor acestor imagini, motivul roții ciclului vieții capătă semnificația de motiv al vanității. De altfel, pe multe din aceste imagini există scris „sic transit gloria mundi !". Motivele de acest fel, subliniază Nils-Arvid Bringéus, demonstrează că evul mediu tîrziu a fost obsedat de noțiunea de moarte.

S-a analizat, în continuare, roata ciclului vieții ca simbol al roții norocului. S-a relevat că metafora coboară pînă în antichitate, dar că în epoca Renașterii umorul ia locul gravității și fiecare om care își încerca norocul (redat în iconografia de pe covoare sau de pe frescele de la Dalarna) putea fi nu numai un rege, ci și un om oarecare. Deci, fiecare se putea identifica în imaginea în care era înfățișată imaginea omului ce își căuta norocul.

Deosebit de interesante, bazate pe interpretarea unei bogate iconografii, sînt ideile ce se desprind din analiza roții ciclului de viață ca roată a vîrstelor. Autorul subliniază că pe anumite roți imaginile anumitor personaje datînd încă din evul mediu au o vîrstă bine definită. De aici se ajunge la concluzia că imaginile celor patru regi pot simboliza patru anotimpuri, patru perioade existențiale, patru temperamente. Pe unele iconografii din secolul al XVII-lea reprezentările celor patru vîrste ale omului fac adesea aluzie la activitatea sa intimă din cursul vieții. Scara vîrstelor apare în iconografie încă din secolul al XVI-lea și a jucat un rol important în tradiția picturii europene. Fiecare vîrstă era reprezentată printr-un animal simbolic. Pe o pictură murală datînd din anul 1615 se adoptă scara de 10 vîrste, care apoi va domina în iconografia ulterioară. Dacă la început simbolul vîrstelor era reprezentat cu diverse animale (de ex. pentru patruzeci de ani — leul), mai tîrziu acestea sînt înlocuite, în anumite perioade și locuri, cu diverse tipuri de trenuri, cu diferite tipuri de automobile etc. Analiza privind reprezentarea iconografică a vîrstelor omului a fost adusă pînă în zilele noastre.

Interpretarea etnologică a iconografiei referitoare la ciclul vieții a constituit obiectul comunicărilor și al altor specialiști. Un deosebit interes l-a prezentat comunicarea Tatianei Andreevna Voronina (U.R.S.S.) despre „Ciclul vieții în imageria populară rusă — obiceiurile și riturile calendaristice", în care s-a relevat ideea că imaginile din arta populară rusă, cunoscute sub denumirea de „lubok", reflectă de peste 350 de ani modul în care poporul rus percepe lumea, că ele prezintă o sursă importantă pentru studierea obiceiurilor și riturilor calendaristice ; „Reflectarea ciclului de viață în iconografia populară cehoslovacă" a constituit obiectul comunicării lui Richard Jeřabek (Cehoslovacia), iar comunicarea lui Kincső Verebély (Ungaria) a analizat modul în care picturile și figurile emblematice de pe documente provenite din secolul XVIII încoace au reflectat diverse aspecte ale ciclului de viață al omului.

Problema diferențierii sociale în sărbătorile legate de ciclul de viață a fost examinată de dr. Hermann Strobach (R.D.G.), care a criticat concepția vechii etnologii conform căreia se atribuia satului dimensiunea unei colectivități cu tradiție omogenă pe scară largă. El scoate în evidență părerea lui Karl S. Kramer de a se acorda în analiza etnologică mai multă atenție stratificării sociale, părerea etnologului suedez Eskeröd că satul suedez comportă „dintotdeauna" o stratificare socială, ideea lui Bringéus (care a demonstrat existența variantelor definite prin nivelul social al obiceiurilor legate de ciclul vieții) că analiza din perspectivă istorică deschide o perspectivă care permite cunoașterea și interpretarea factorilor constituenți ai culturii populare. Hermann Strobach relevă ideea că în problematica obiceiurilor sarcina esențială constă în a examina raporturile existente între formele generale ce afectează toate clasele și straturile sociale și formele lor concrete de realizare diferențiate social, care reflectă de fapt condițiile specifice de viață.

https://biblioteca-digitala.ro

Problematica familiei și a legăturilor de rudenie a constituit obiectul a numeroase comunicări, examinîndu-se aspecte din cele mai variate. Martine Segalen a examinat perspectivele de cercetare ale acestei problematici în Franța, unde se conturează puternic două perspective, cea etnologică și cea sociologică. M. Segalen releva faptul că, în timp ce etnologii au preferat să-și desfășoare cercetările asupra legăturilor de rudenie în mediul rural, sociologii și-au efectuat cercetările cu predilecție în mediul urban sau în cel al categoriilor profesionale bine conturate și că este timpul ca și etnologii să-și desfășoare cercetările în mediul urban, folosind conceptele care și-au dovedit eficacitatea în cercetarea acestei problematici în mediul rural. Totodată, Martine Segalen pledează ca în cercetarea acestor probleme în mediul urban să se adopte o concepție interdisciplinară, demersului etnologic revenindu-i un mare rol.

În acest context un interes deosebit l-a trezit și comunicarea reputatului etnolog și sociolog francez Jean Cuisenier cu tema : ,,Ciclul familial și fazele sale : ceremonialuri și rituri de trecere în România". Pe bază de materiale culese de autor în trei sate românești — Sîrbi, județul Maramureș, Dobrița, județul Gorj și Sucevița, județul Suceava, — Jean Cuisenier a examinat probleme teoretice cu privire la relațiile existente între fazele ciclului de viață individual, așa cum sînt ele marcate de ceremonii și rituri pe de o parte, și sistemele de credințe, mai mult sau mai puțin, articulate așa cum le găsim în mituri, pe de altă parte. Jean Cuisenier ajunge la concluzia că în România cele trei mari momente care marchează trecerea de la o fază la alta a ciclului vieții, deci nașterea, nunta și moartea, sînt inegal ritualizate, ceea ce trimite, nu mai puțin inegal la o altă lume, a mitului.

Din celelalte comunicări legate de naștere, nuntă, moarte aș releva cîteva care prin însăși tematica lor suscită un interes deosebit : ,,Riturile de trecere — o elucidare culturală a diferențelor de clasă (un exemplu norvegian bazat pe tradiții populare legate de confirmare)", de Birgit Hertzberg Johnson (Norvegia) ; ,,Factorii predominanți în alegerea partenerului în Ungaria, din secolul al XVIII-lea pînă în secolul al XX-lea", de Julianna Örsi (Ungaria) ; ,,Rolul mamei — o problemă etnologică", de Pirkko Sallinen-Gimpl (Finlanda) ; ,,Kum și stari svat — specialiști ai ritualului de nuntă la bulgari", de Ivanova Todorova Radost (Bulgaria) ; ,,Aspecte sociodemografice ale nunții și dezvoltării familiei în Ucraina", de V. I. Naulko și A. P. Ponomarev (U.R.S.S.) ; ,,Copilul din familia țărănească între tradiție și progres", de Anna Kutrzeba-Pojnarowa (Polonia) ; ,,Reuniunile de fete și flăcăi în seara dinaintea nunții", de Mats Hellspong (Suedia) ; ,,Tinerele femei elveție și formarea familiei", de Monica Budowski și François Höpflinger (Elveția) ; ,,Riturile ciclului vieții : probleme de categorisire și model analitic", de Lauri Honko (Finlanda) ; ,,Riturile de trecere ca index de etnicitate : riturile de căsătorie ale grecilor din Castellorizo ce trăiesc la Perth", de Vassiliki Chryssanthopoulou (Marea Britanie) ; ,,« Nopțile de veghe », grupuri de ritualuri, obiceiuri populare și deprinderi în proces de transformare", de Jadwiga Kuharska (Polonia) ; ,,Caracteristicile ideologiei morții în cultura populară din sudul Italiei", de Luigi M. Lombardi Satriani (Italia) ; ,,*Convivium Mortis* : moartea și sărbătoarea în tradiția literară și în tradiția orală irlandeză", de Patricia Lysaght (Irlanda) ; ,,A muri în Sardinia : anunțurile de decese", de Enrica Delitala (Italia) ; ,,Publicitatea și moartea, anunțurile publice de decese în Europa de sud-est", de Julianna Roth și Klaus Roth (R. F. Germania). ,,Bocetele populare la maghiari ", de Tekla Dömötör (Ungaria) ; ,,Sărbătoarea folclorică ca rit de trecere", de Albert Piette (Belgia) ș.a.

O amplă și consistentă comunicare cu tema : ,,Problema ciclului de viață în etnografia sovietică" a fost susținută de acad. V. Yu. Bromley, care a insistat asupra aspectelor teoretice ale problemei, asupra noțiunilor, conceptelor, etapelor și categoriilor recunoscute în lume, asupra sistemelor de socializare în ansamblul lor și rolul familiei, asupra specificității etnice în educarea copiilor, precum și asupra structurilor familiei, a funcțiilor acesteia, a riturilor și festivităților legate de muncă, asupra atitudinilor specifice față de persoanele înaintate în vîrstă, asupra problemelor legate de longevitate, de riturile funerare și elementele specifice în diverse culturi.

Din diverse unghiuri, în mai multe comunicări au fost abordate probleme legate de bătrînețe, de problemele celei de a treia vîrste. Au fost supuse atenției și dezbaterii teme cum sînt : ,,Imaginea bătrîneții prezentată de cîntecele populare grecești", de Anna J. Papamichael-Koutroubas (Grecia) ; ,,Apropierea generațională — un model de politică socială a persoanelor vîrstnice", de Kees de Hong (Olanda) ; ,,Munca generației vîrstnice în satele maghiare de azi", de Attila Paladi-Kovacs (Ungaria) ; ,,Legăminte și blesteme asupra diferitelor vîrste", de Démétrios Lukatos (Grecia) ș.a. În acest context, s-a urmărit cu deosebit interes comunicarea ,,Cea de a treia vîrstă în Brazilia", de Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky (Brazilia).

Comunicările prezentate la Congres dovedesc și faptul că se intensifică cercetarea culturii clasei muncitoare și a culturii în mediul urban. Cîteva din comunicări sînt elocvente : ,,Cultura clasei muncitoare — viața clasei muncitoare", de Birgitta S. Frykman (Suedia) ; ,,Riturile de trecere în uzină (Finlanda din anii 1890 pînă în anii 1980)", de Leena Rossi (Finlanda) ; ,,Transformări în obiceiurile de nuntă ale muncitorilor din orașul Lódź", de Bronislawa Jaworska-Kop-

https://biblioteca-digitala.ro

czynska (Polonia); „Timpul familial și timpul social: familia urbană în Ungaria", de Peter Niedermüller (Ungaria); „Numărul de copii în mediul urban — o problemă de interpretare", de Matti Räsänen, Jyrki Antikainen și Riitta Räsänen (Finlanda) ș.a.

Comunicarea „Ciclul de viață în lumina memoriilor țăranilor polonezi", a cunoscutului etnolog polonez Józef Burszta, a adus în atenție un aspect deosebit de interesant, un fenomen considerat unic, care nu se întîlnește în alte părți. Încă din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea există memorii scrise de țărani polonezi, memorii care prezintă un mare interes pentru studierea ciclului de viață pentru că reproduc schemele și stilul tradițional de viață al familiilor din mediul rural, transformările cele mai generale ale vieții sociale, situația clasei țărănești în societate, raportul între mediul rural și conștiința națională. În cadrul Congresului au fost prezentate și comunicări despre ocupații, din care aș menționa „Viața într-o comunitate de păstori în Munții D'Aralar, Țara Bascilor", de Fermin de Leizaola (Spania) și „Ciclul de viață al păstorilor din Carpați", de Jaroslav Štika (Cehoslovacia).

Comunicările membrilor delegației române s-au susținut în diferite secții, programate de organizatori, în funcție de tematica analizată: „Obiceiuri agrare tradiționale la români" (Ion Vlăduțiu), „Înstrunatul boului" (Radu Octavian Maier), „Momentele importante din viața omului reflectate în obiceiuri din regiunea estică dunăreană" (Răzvan Ciucă), „Legăturile de rudenie în Almăj" (Lidia Gaga). Comunicările au fost primite cu deosebită atenție de participanți, care, în baza rezultatelor prezentate, au manifestat interes pentru a cunoaște mai în profunzime și alte aspecte ale etnografiei românești, solicitînd membrilor delegației noastre amănunte și literatură de specialitate.

În programul Congresului a fost inclusă și vizitarea a două expoziții cu caracter etnografic: „Botezul, nunta și înmormîntarea în Loetscenthal", din Cantonul Valais — fotografii istorice realizate de Albert Nyfeler (1883—1969) și „« Privește și vezi » — fotografii din Toggenbourg și din orașul Wil: o introducere la o iconografie a ciclului vieții". O amplă expoziție de cărți, cu vînzare, axate pe tematica Congresului a fost organizată de Librăria Barbera Simmen. De asemenea, în cadrul Congresului, a fost organizată o vizionare de filme etnografice la Filmpodium din Zürich.

Lucrările Congresului au prilejuit un rodnic schimb de opinii cu privire la cele mai recente rezultate obținute în studierea diverselor probleme de specialitate, de cunoaștere a unor rezultate și metode de lucru, de obținere a unor informații cu caracter bibliografic de specialitate.

În conformitate cu prevederile statutului S.I.E.F., în finalul Congresului s-a ținut Adunarea generală a S.I.E.F., la care s-au stabilit locul și data viitorului Congres, s-au ales noile organe de conducere; s-a exprimat, de asemenea, dorința de a se publica lucrările actualului Congres și, în consecință, comunicările au fost predate Secretariatului Congresului.

La Adunarea generală au fost aleși ca membri de onoare ai Societății Internaționale de Etnologie și Folclor profesorul dr. Arnold Niederer din Elveția și prof. dr. Maria Znamierowska-Prufferowa din Polonia.

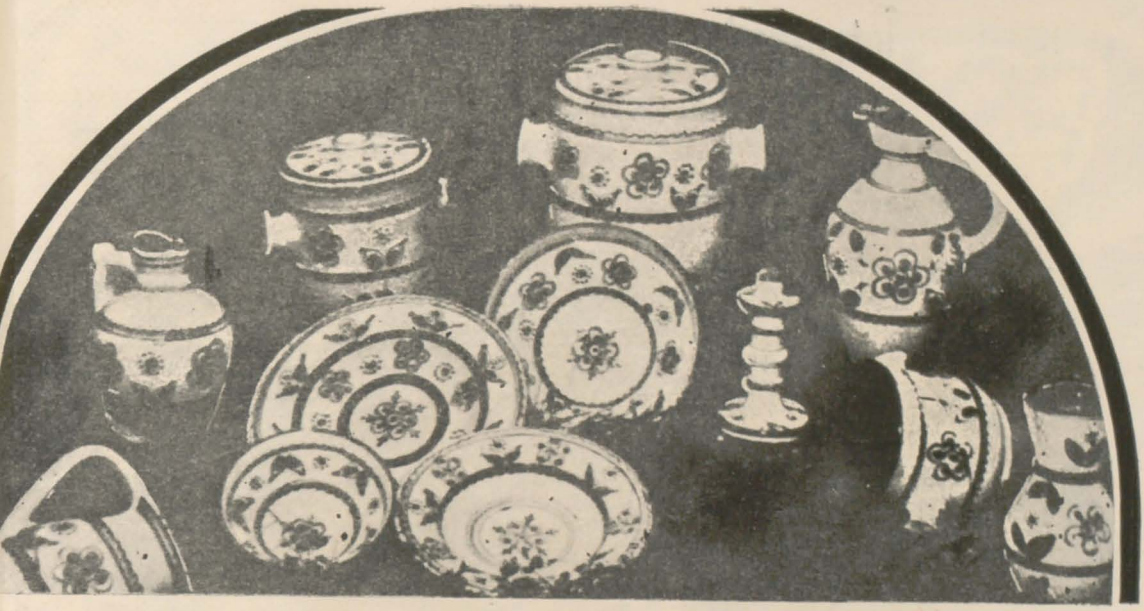
Ca președinte al Societății Internaționale de Etnologie și Folclor pentru următoarea perioadă a fost ales profesorul Kvideland Reimund din Norvegia, ca vicepreședinți prof. dr. Jean Cuisenier din Franța, acad. V. Yu. Bromley din U.R.S.S., prof. dr. Nils-Arvid Bringéus din Suedia. Ca membri ai biroului au fost aleși prof. E. Gellner și prof. dr. Alexander Fenton din Marea Britanie; ca trezorier a fost aleasă Birgitta S. Frykman din Suedia. În Consiliul administrativ au fost aleși cîte unul sau doi reprezentanți din fiecare țară participantă.

În baza propunerii profesorului Nils-Arvid Bringéus, Adunarea generală S.I.E.F. a hotărît ca următoarele congrese S.I.E.F. să aibă loc nu din 5 în 5 ani, ci din 3 în 3 ani. Următorul Congres va avea loc în Norvegia sau într-una din țările nordice. Tema Congresului va fi concepută din timp de noul președinte al S.I.E.F, care o va comunica participanților la acest Congres.

În cadrul Adunării generale s-a făcut cunoscut că, în anul 1988, va avea loc la Zagreb — Iugoslavia Congresul mondial de antropologie și etnologie, iar în anul 1989 la Budapesta — Ungaria cel de al 9-lea Congres de narațiuni populare și identitate culturală, cei prezenți fiind invitați să participe. *(Ion Vlăduțiu)*

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro



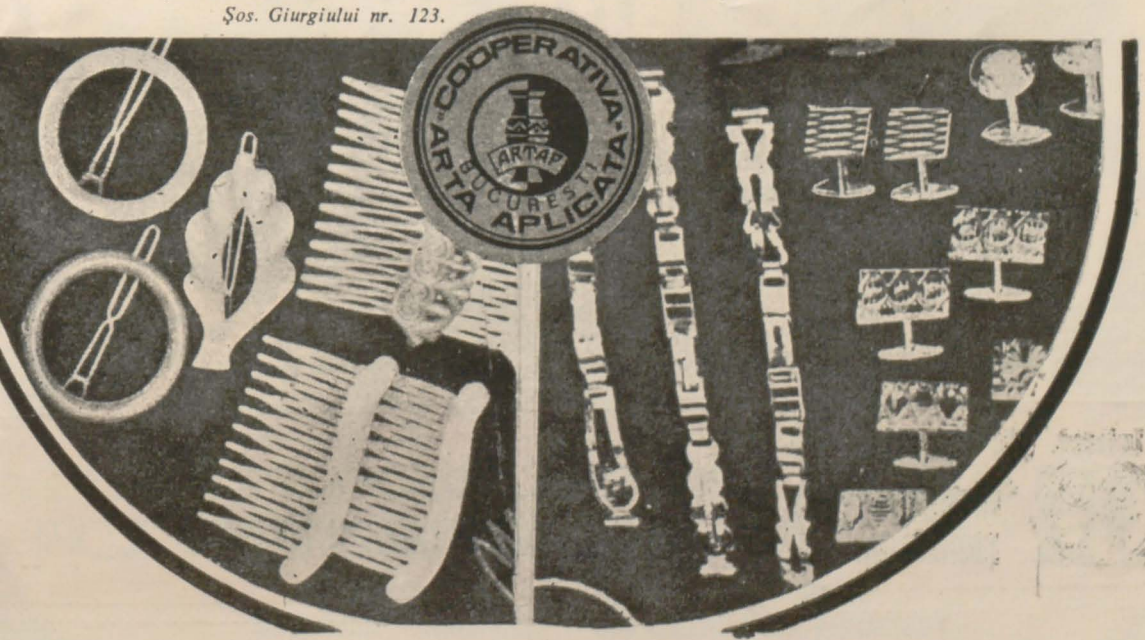
COOPERATIVA ARTA APLICATĂ

Str. Galaţi nr. 38, sector 2

Desface prin magazinele proprii o gamă variată de gablonţuri, jucării, ceramică decorativă şi utilitară, articole de decoraţiuni interioare.

Cumpărătorii se pot adresa centrelor noastre din:

Str. Aurel Vlaicu nr. 166.
Şos. Mihai Bravu nr. 116, Bloc D 5.
Şos. Giurgiului nr. 123.
Str. Mihail Kogălniceanu nr. 7.
Str. Calea Moşilor nr. 96.



https://biblioteca-digitala.ro

Întreprinderea „1 IUNIE" Timişoara

PRODUCE ASTĂZI O GAMĂ BOGATĂ DE SORTIMENTE DE TRICOTAJE PENTRU COPII :

- lenjerie pentru copii din fire fine ;
- îmbrăcăminte din fire tip bumbac ;

CELE MAI REPREZENTATIVE SÎNT :

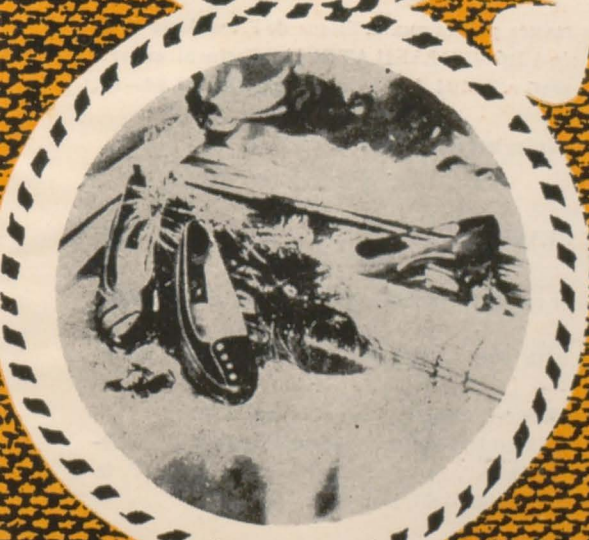
- produse din tricoturi bucle ;
- produse din tricoturi fine din fire tip bumbac pieptănate ;
- produse din tricoturi tunse.

Tricotajele noastre au un colorit, tuşeu şi finisaj superior, fiind solicitate pe piaţa externă cît şi de bazele I.C.R.T.I. din toate judeţele ţării.

Intrepr. de tricotaje 1iunie TIMIŞOARA

VĂ OFERĂ TRICOTAJE DIN BUMBAC ŞI TIP BUMBAC PENTRU COPII

https://biblioteca-digitala.ro



Şi în acest an, în perioadă 29 februarie – 8 martie, magazinele şi raioanele specializate ale comerţului de stat vă oferă prilejul de a face surprize plăcute celor dragi sub forma tradiţionalelor mărţişoare, simboluri de neuitat, prezentînd şi noile modele de tricotaje şi confecţii de primăvară, articole de galanterie şi marochinărie, lenjerie fină, cămăşi, poşete, umbrele, ţesături, într-o bogată paletă coloristică.

MĂRŢIŞORUL – SIMBOLUL PRIMĂVERII...
SIMBOLUL PRIMĂVERII – UN CADOU DE NEUITAT !

https://biblioteca-digitala.ro

CĂTRE CITITORI

Cititorii sînt rugați să-și reînnoiască abonamentele la „Revista de etnografie și folclor".

Reamintim că, începînd din anul 1987, „Revista de etnografie și folclor" *apare trimestrial*.

Cele patru fascicule anuale ale „Revistei de etnografie și folclor" vor fi bogat ilustrate cu *studii și materiale*, cu *note și recenzii*, cu o prestigioasă *Cronică a discului*, susținută de Tiberiu Alexandru. Rubrica *Profil contemporan* va marca activitatea și opera științifică a unora dintre personalitățile de seamă ale folcloristicii și etnografiei românești. La *Viața științifică* vom consemna principalele manifestări organizate de Comisia de folclor a Academiei R.S. România. Va fi, de asemenea, reluată publicarea *Bibliografiei anuale a etnografiei și folclorului românesc* instrument de lucru de remarcabilă utilitate.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți sau completați abonamentul dvs.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

AVIS AUX LECTEURS

Les lecteurs sont priés de renouveler ou de compléter leurs abonnements pour la « Revue d'ethnographie et de folklore ».

Nous rappelons aux lecteurs qu'à partir de 1987 la « Revue d'ethnographie et de folklore » *paraît trimestriellement*.

Pour vous assurer la collection complète de la revue et sa réception à temps, renouvelez vos abonnements.

Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Éditions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie sera adressée à ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P.O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r, 78104 Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

TO THE READERS

Readers are kindly asked to subscribe to or renew their subscription to "Revista de etnografie și folclor".

We remind the readers that, beginning with 1987, "Revista de etnografie și folclor" appears quarterly.

Renew your subscription to ensure a complete collection and to get issues in time.

All orders from abroad for the journals published by Editura Academiei Republicii Socialiste România shall be sent to "ROMPRESFILATELIA", Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r, 78104, Calea Griviței 64—66, România.

In Romania you can pay at the Post office

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
79 717 București, Calea Victoriei nr. 125

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

- Petre Ispirescu — folclorist
- Straturi culturale în folclorul românesc
- Mihail Kogălniceanu și începuturile folcloristicii românești moderne
- Sim. Fl. Marian, Botanica populară
- Relații de neam într-o familie tradițională din Almaj
- Geniul Punții din Arta
- O practică străveche în ritualul funerar din Oltenia
- Ceramica și inventivitatea civilizației umane
- O valoroasă colecție de folclor din 1865
- Alexandru Țiplea — un înaintaș de seamă al folcloristicii noastre moderne
- Elementele demografice și implicațiile acestora în civilizația tradițională din județul Tulcea
- Considerații etnografice cu privire la bucium, tulnic și trîmbiță
- Rădăcini folclorice în dramaturgia lui Marin Sorescu
- Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc

ISSN 0034—8198

Rev. etn. folc., tom. 33, nr. 1, p. 1—120, București, 1988

I. P. Informația c. 1776

43 407

Lei 30

https://biblioteca-digitala.ro